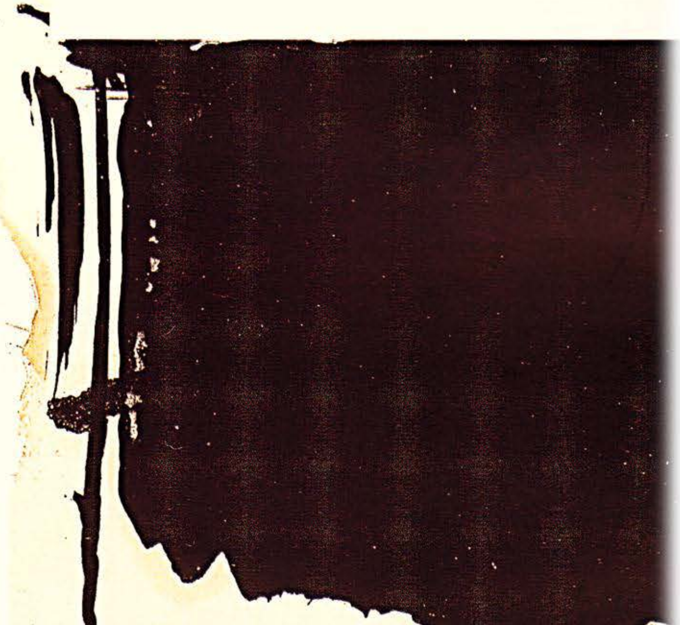
عبد السلام بنعبد العالي

سياسة التراث

دراسات في أعمال لمحمد عابد الجابري



دار توبقال للنشر

صدر للمؤلف في دار توبقال

درس الإبيستيمولوجيا، (بالاشتراك مع سالم يفوت)، 1985، ط. 3، 2001
أسس الفكر الفلسفي المعاصر، ط. 2، 2001
ثقافة الأذن وثقافة العين، ط. 2، 2008
بين بين، 1996
في الترجمة، ط. 1 مزيدة ومترجمة، كمال التومي، 2006
ميتولوجيا الواقع، 1999
بين الاتصال والانفصال، 2002
لعقلانية ساخرة، 2004
ضد الراهن، 2005
منطق الخلل، 2007
في الانفصال، 2009
حوار مع الفكر الفرنسي، 2008
الأدب والميتافيزيقا، 2009
الكتابة بيدين، 2009
امتداح اللافلسفة، 2010
التاريخانية والتحديث، 2010
الفلسفة أداةً للحوار، 2011

ترجمات

الرمز والسلطة، بيير بورديو، 1985. ط. 2، 1987، ط. 3، 2007
درس السيميولوجيا، رولان بارط، 1985. ط. 3، 1993
جينيالوجيا المعرفة، ميشيل فوكو، (بالاشتراك مع أحمد السطاتي) 1988، ط2، 2008
أسئلة الكتابة، موريس بلانشو (بالاشتراك مع نعيمة بنعبد العالي)، 2004
الكتابة والتناسخ، عبد الفتاح كيليطو، ط. 2، 2008

عبد السلام بنعبد العالي

سياسة التراث

دراسات في أعمال لمحمد عابد الجابري

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفيدر، الدارالبيضاء 20300- المغرب
الهاتف / الفاكس: 522.34.23.23 (212) - 522.40.40.38 (212)
الموقع: www.toubkal.ma - البريد الإلكتروني: contact@toubkal.ma

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة

المعرفة الفلسفية

الطبعة الأولى 2011

صورة الغلاف عمل الفنان
فرانز كلاين

المعرفة الفلسفية : ردمد 3369 -2028

الايداع القانوني رقم : 2010 MO 3031

ردمك 9-16-511-9954-978

سِياسةُ التُّراث

كثيرا ما ردد من كتبوا عن محمد عابد الجابري عبارته التي سبق أن خص بها أحد مستجوبيه من أنه كان «يمارس السياسة في الثقافة». وبطبيعة الحال حمّل كل منهم هذه القولة المأثورة المعنى الذي تبيّنه، أو أراد أن يتبيّنه فيها. بعضهم وقف عند العبارة باعتبارها تسجل نقلة في حياة صاحبها، وانعراجا في تطوره الفكري والسياسي، على أساس أن محمد عابد الجابري تخلى عن ممارسة السياسة في السياسة لينقلها إلى المجال الثقافي. إلى غير هذا المعنى ذهب البعض الآخر الذي تبيّن في العبارة النحو الذي كان الجابري يعطيه لعلاقة الثقافي بالسياسي، فذكّر باعتناق صاحب القولة لموقف غرامشي من المثقف والعلاقة التي تربطه بقضايا المجتمع. آخرون ذهبوا في فهمهم للعبارة إلى ربطها بنظرية الالتزام عند سارتر مذكّرين أن جيل محمد عابد الجابري تغذى على ماركسية وجودية اعتبرت أن الفكر والثقافة

سيفقدان كل معنى إن هما لم ينضويا ضمن مشروع يواكب حركة التاريخ، ويُعنى بقضايا المحرومين و«المعذبين في الأرض».

ليس هدفي من هذه الوقفة وهذا الرجوع إلى العبارة ذاتها محاكمة هذه التأويلات والموازنة بينها لمعرفة أيّا منها كان يعني صاحبُها عندما صرّح بقولته. ما أودّ الحديث عنه أمر لا يبتغي ضبط أقرب هذه المعاني إلى الصواب، ولا حتى أكثرها حيادا وموضوعية. عوض الخوض من جديد في مجادلات ومحاسبات تتوخى ضبط مقاصد المؤلف، وتتوقف عند مؤلفاته لتقيسها بمعيار الصواب والخطأ، نقترح على القارئ أن نقتصر في هذه العجالة على التوقف عند ما أدعوه مفعول تدخل الجابري، l'effet Aljabri وبالضبط مفعوله في ما يتعلق بمسألة التراث.

لست أقصد هنا مفعوله **في** التراث ذاته، حيث يمكن أن نتحدث عن إعادة النظر التي قام بها لتصنيف حقول المعرفة داخل الثقافة العربية. ولا تخفى بطبيعة الحال أهمية ذلك، فنحن نعلم أنهم قلة أولئك الذين يقفون على تحوّل في الثقافة، فيعمدون إلى إعادة النظر في تبويبها لحقولها المعرفية. في هذا الإطار نعرف جميعا الأهمية التي اكتستها اللحظة الأرسطية في الثقافة الإغريقية، ولحظة الفارابي وإخوان الصفا فابن خلدون في الثقافة العربية_الإسلامية.

رغم وعينا بأهمية مفعول الجابري **في** التراث، إلا أننا سنهتم هنا بمفعوله **على** التراث، وبالضبط على النص التراثي.

كان الجابري يدرك أن الصراع حول التراث ليس اختلافا في التراث فحسب، وإنما خلاف عليه، إنه ليس تضاربا في التأويلات واختلافا حول المعاني، وإنما هو كذلك صراع حول النص التراثي ذاته. وما لم نتبين هذا الأمر فإننا سنظل عاجزين حتى عن تبرير الكيفية التي يقدم بها الجابري مؤلفاته مثقلة بالاستشهادات حتى أخذ عليه البعض أنه لا يعمل في أغلب الأحيان إلا على شرح نصوص، ونشر مخطوطات.

الفرضية التي أقدمها هنا هي أن الجابري ينحو هذا المنحى في الكتابة بهدف سياسي هو تحقيق ما يمكن أن ندعوه «شيوعية تراثية». لتبيّن أهمية هذا الموقف ربما وجب علينا العودة إلى ماكان عليه النص التراثي عند تحرير النصوص الأولى التي ستجمع فيما بعد في **نحن والتراث**، تلك النصوص التي ابتدأ في تحريرها في بداية السبعينات.

كانت نصوص التراث وقتها في يدين: يد المستشرقين والمكتبات والخزانات التي ليس في إمكان غيرهم أن يرتادها. ويكفي أن نتذكر أسماء بعض المدن والأماكن التي كان يبدو لنا وقتها أنها من قبيل الكائنات الافتراضية التي لا موقع فعلي لها على الخريطة الجغرافية مثل حيدر أباد الدكن وغيرها من المدن التي لم نكن نعرف لها موقعا إلا في حاشية مخطوط محقّق.

اليد الثانية التي كانت تحتكر هذه النصوص هي شرذمة من

المحققين الذين كانوا يقدمون لنا التراث دوما على أنه أكثر عسرا من أن يكون في متناول أيدينا وبالأحرى في مستطاع إدراكنا. ولاشك أن كلاًّ منا ما زال يذكر محنته وهو يقرأ **التهافتين** بتحقيق سليمان دنيا، وطبعة دار المعارف حيث يتم تقطيع الجمل وتجزيء العبارة إلى درجة تفقد معها كل معنى.

خلاصة القول إذن، إن النصّ التراثي كان وقتها محجوبا بالنسبة إلينا بمعان متعددة للكلمة. لقد كان التّراث بعيدا عنا لا لأنه ينتمي إلى الماضي فحسب، بل لأننا كنا في حاجة إلى كثير من الوسائط للاقتراب منه. الكلمة التي تقترن بالنص التراثي عادة هي كلمة كنز. يُتحدث بصدد النصوص التراثية عن الذخائر والكنوز. والكنز كما جاء في **اللسان** هو «المال المدفون». ويضيف اللسان صفة أخرى للكنز بأنه «كل كثير مجموع يُتنافس فيه». التراث كنز مدفون. إنه ثروة محجوبة، وهو ككل الثروات، موضع تنافس ومحل صراع، بل واحتكار، احتكار التأويل، بل احتكار التملك، لا تملّك المعاني وحدها، بل حتى تملّك النصوص. التراث إذن هو أكثر مجالات الثقافة قربا من السياسة. إنه مثلها مجال الخفايا والأسرار، مجال التخفي والتستر، نصوصه غير ظاهرة، إنها باهتة اللون، قديمة الورق، عسيرة التهجي، غامضة المعاني، وهي غالبا ما تكون في ملك خاص. إنها حكر على فئة هي التي تمتلك حق التنقيب عن مخطوطاته والنفاذ إلى أسراره. لذا كانت نصوصه في الأغلب مودعة في خزائن يتعذر

ارتيادها بكل سهولة. كان ألتوسير يحدد الفلسفة بأنها صراع طبقي على مستوى النظرية. ربما بإمكاننا أن نذهب على غراره إلى القول إن تأويل التراث وتملكه صراع طبقي على مستوى النص. إذا أضفنا إلى كل ذلك ما تقتضيه كل قراءة عادة من اختلاف في التأويل والشّرح تبين لنا إلى أي حد يجر التراث المنشغل به إلى انتزاع حق التملك المادي والمعنوي للنصوص، وممارسة السياسة بمعاني الكلمة جميعها.

على هذا النحو فإن ما يؤخذ على صاحب **نحن والتراث** وعلى مؤلف **نقد العقل العربي** من أنه لم يكن يراعي دوما القواعد الأكاديمية في التأليف والنشر، وأنه كان يكثر من الاستشهادات، لا يمكن أن يفهم إلا داخل آستراتيجية ما دعوناه إقرار «شيوعية النص التراثي» التي تهدف إلى الحفر **على** النص قبل الحفر **فيه** لوضعه أمام الجميع، جعله في متناول الجميع، وتيسير إدراكه وتقريب المسافة الزمنية والمكانية التي تفصلنا عنه. لذا فقبل أن نعرف ما إذا كان الجابري «قد خلّص التقليديين من أسْر النص التراثي» على حد قول أحد النقاد، ينبغي ربما أن نقول إن الجابري «خلص التراث من أسْره»، وجعله في متناولنا، جعل التراث في مستوانا نحن، جعل **النحن** وجها لوجه مع **التراث**، فأتاح لنا الفرصة، لا للاقتراب منه ومباشرته، وإنما لقراءته وتأويله، إنه أعطى لكل منا الحق في تملّكه. وما عسى تكون السياسة لو لم تكن بالضبط هي هذا السعي نحو توفير الحق للجميع.

نحنُ والتّرَاث[1]

تاريخ فلسفة أم تاريخ إيديولوجيات؟

وإذا لم يكن من تاريخ إلا تاريخ المعقولية والمعنى بصفة عامة، فهذا يدل على أن اللغة الفلسفية، ما أن تتكلم حتى تقحم السلب ضمن رؤيتها فتقضي عليه، أو تنساه، حتى وإن ادعت الاعتراف به. إن تاريخ الحقيقة هو تاريخ إقصاء السلب. ينبغي إذن، وربما حان الوقت للرجوع إلى اللاتاريخي وذلك بمعنى يخالف تمام الاختلاف المعنى الذي تعطيه إياه الفلسفة التقليدية، لا لتجاهل السلب وإنما للاعتراف به هذه المرة. إن الميتافيزيقا حددت السلب دوما كعمل يكون في خدمة المعنى وبنائه.

جاك دريدا

نحن بحاجة إلى منهج يبرز الإشكالات ويولد الفوارق وينتج الزمان.

1. محمد عابد الجابري ، نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة_المركز الثقافي العربي، بيروت_الدار البيضاء، 1980.

جيل دولوز

لم يكن من الممكن قبل وقت قصير الحديث عن تاريخ للإيديولوجيات. ذلك أن المفهوم الذي شاع عن الإيديولوجيا، والذي كان يصدر في أغلب الأحيان عن قراءة معينة لمؤلفات ماركس وخصوصا مخطوط **الإيديولوجيا الألمانية** لم يكن ليبرر كتابة ذلك التاريخ، فقد كانت الإيديولوجيا تعتبر، كما يقول ألتوسير، «مجرد وهم، أي حلم وعدم، وكانت حقيقتها توجد خارجا عنها، إنها كانت تركيبا خياليا يشبه في منزلته المنزلة النظرية التي كان الكتّاب السابقون على فرويد يعطونها للحلم. فلم يكن الحلم، في نظر هؤلاء إلا نتيجة خيالية للبقايا النهارية وقد ركبت تركيبا تعسفيا لا يخضع لأي نظام، إنه الخيال الخاوي الفارغ الذي تم تركيبه انطلاقا من الواقع الممتلئ الفعلي، واقع النهار(...) تلك كانت منزلة الإيديولوجيا: مجرد حلم وخيال فارغ ركب من بقايا الحياة الواقعية الممتلئة، حياة التاريخ الفعلي للأفراد العينيين والحياة المادية التي تنتج وجودهم المادي. بهذا المعنى فليس للإيديولوجيا تاريخ ما دام تاريخها يتم خارجا عنها»[2].

نتيجة لهذا، كان يكفي الحديث عما تم نهارا ليستخلص منه ما سيظهر ليلا؛ وعن البناء التحتي ليستنتج منه ما سيبدو على السطح، والمهم أن هذا الذي سيظهر على السطح لا يخضع لآلياته الخاصة ولا محدداته النوعية، وهو لا يفعل بقدر ما ينفعل. صحيح

2. Louis Althusser, *Positions*, p. 99, Editions Sociales, Paris, 1976.

أن الجدال كان يقوم في بعض الأحيان حول علاقة السطح بما تحته، ويكفي، مثالا على ذلك، أن نتذكر ما أثاره مفهوم الانعكاس والوعي الانعكاسي من جدال. إلا أن الأمر لم يكن ليصل للاعتراف بوجود آليات خاصة وتاريخ نوعي يعمل في استقلاله الذاتي.

لا يعني هذا أن صاحبي مخطوط **الإيديولوجيا الألمانية** كانا ينفيان أهمية نقد السلاح الفكري وتاريخ الإيديولوجيات. إذ لو كان الأمر كذلك لما خطا هذا المؤلف، ولما عاد إنجلز عشرين سنة فيما بعد، لتأليف كتابه **فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية**، والأهم من كل هذا لما عاد ماركس ليؤرخ للإيديولوجيات الاقتصادية ويكتب في أواخر حياته مؤلفه الذي يعرف بـ **تاريخ المذاهب الاقتصادية**، والذي نشر أخيرا كجزء رابع من كتاب **الرأسمال** تحت عنوان **في فائض القيمة**.

ولعل إدراك هذا الأمر، إلى جانب بعض الأحداث التي عرفتها الأحزاب الشيوعية الأوروبية وبعض الدول الاشتراكية، هو الذي دفع ببعض الماركسيين إلى إعادة النظر في مفهوم الإيديولوجيا وإدراك «قوة الكلمات» إلى جانب «قوة الأشياء»، والوعي بأهمية النقد الإيديولوجي وفعالية تاريخ الإيديولوجيا، خصوصا عندما تبينوا أن الايديولوجيا ليست مجرد تمثلات ذهنية وأنها تجد تجسيدها المادي في أجهزة الدولة، وأن لها بالتالي قدرة على **خلق الوقائع**.

ولا يهمنا الآن تحليل الميكانيزم الإيديولوجي الذي يضرب

بجذوره في الواقع، من حيث هو إعادة إنتاج لعلائق الإنتاج. ويكفي أن نقرر أن ما يحدده، من حيث هو كذلك، سعيه نحو الوحدة وملء الفراغات والقضاء على الفوارق وخلق التطابق. فلا يهم الداعية الإيديولوجي أن يتحدد في ماهية معينة وهوية محددة، وغالبا ما يكشف لك عن أوراقه ويعلن عن اختياراته. وحتى إن لم يصرح بذلك يكون في الإمكان الكشف عنها ما دام النقد الإيديولوجي معارضة موقف بآخر، واتخاذ موقع سواء على اليمين أواليسار.

فليس من الغريب إذن هذا الميل الذي نلحظه عند مؤرخي الإيديولوجيات من السكوت عن النشاز، وإغفال الفوارق لضم الأفكار وجمعها في تيارات ومذاهب. إن الإيديولوجيا تعيد إنتاج علائق الإنتاج. وهي تضع بدل العلائق المتناقضة، روابط تطبعها الوحدة ويسودها النظام، روابط إيجابية لا ينخرها السلب ولا تعمل فيها الموت عملها. والنقد الإيديولوجي إذ يوقف عمل الموت ويغفله فإنما ليخلق كيانات تحيا الحياة التي تقتضيها الحياة.

إن القراءة الإيديولوجية تكون داخل تاريخ الحقيقة، وبالضبط داخل تاريخ الصراع حول الحقيقة. لذا فهي تنحو في نهاية الأمر نحو إستراتيجية **بناءة**. والنقد الإيديولوجي لابد وأن يبرز في تاريخ الفكر كل ما يمكن أن يخدم قضيته ويساعد على إبقاء القيم التي يدافع عنها. لذا فهو يسعى نحو الخلود ويوقف عمل السلب ويقتل التاريخ الفعلي. ولقد سبق لماركس أن بين أن كل آلية الفكر

الإيديولوجي تؤول في النهاية إلى إلغاء التاريخ الفعلي.

إن مؤرخ الإيديولوجيات ينطلق من أن المعارف تتحول إلى سلطة كما يعتبر أنها تصدر عن سلطات. وهو إذ يكشف عن هويته فإنما ليستند إلى سلطات معرفية. لذا غالبا ما تجده يورد النصوص تلو النصوص والاستشهادات تلو الأخـرى. فيتكئ على سند و«مفكرين» إيديولوجيين يستمد منهم قوته وسلطته ليشهدوا على صحة ما يقول.

ولعل هذا بالضبط هو ما يميز مؤرخ الفلسفة عن مؤرخ الإيديولوجيات. فالفلسفة ابن عاق يتنكر لجميع السلطات، أو قل إن مؤرخ الفلسفة لا يكون فيلسوفا إلا بمقدار ما يعيد النظر في السلطات المرجعية ويفلت من التحديد. فإذا كان مؤرخ الإيديولوجيات يتكلم وهو يشعر بانتمائه لعائلة (مقدسة كانت أم لا) يرتاح لها، فإن مؤرخ الفلسفة يتيم. أو لنقل، بتعبير دولوز، إن مؤرخ الإيديولوجيات معمر يستقر في موقع بعينه، أما مؤرخ الفلسفة فهو رحالة لا موقع له. النقد الإيديولوجي نقد مضاد يصفي حسابه مع مواقف أخرى. أما «النقد» الفلسفي فهو لا يكون كذلك إلا إذا كان يصدر عن مواقف منخورة من الداخل، مواقف لا داخل لها (ولا خارج)، مواقف لا تقف في موقع بعينه.

بناء على هذا فإذا كان مؤرخ الإيديولوجيا يخلق الوحدات ويولد التطابق ويرسم التيارات والنظرات إلى العالم، مستخدما

مفاهيم الانسجام والكلية والاستمرارية والوحدة، فإن مؤرخ الفلسفة يحاول أن ينتج الفوارق ويعدد الهوية وينحاز إلى الهامش. لذا يلجأ إلى مفاهيم كمفهوم الاختلاف والتعارض البنيوي والتعدد والمنظورية. فيقف عند الحدود والنهايات Limites. عند هذه النقطة التي تفجر الكل، وهذا الهامش الذي يبدو أنه لا يخضع لقانون، للقانون، ليكشف أنه فضيحة تخرق جميع القواعد. إنه يتصيد النقط التافهة التي تبعد عن المركز ليكشف أنها مركز بدورها وأنها النقطة التي تتخلخل عندها المركزية. ويكفينا أمثلة على هذا ما قام به دولوز مع سبينوزا وفوكو مع باتاي و هايدغر مع دين سكوت ونيتشه مع السابقين على سقراط.

لا يعني هذا أن تاريخ الفلسفة أكثر أهمية من تاريخ الإيديولوجيات أو أقرب منه إلى الصواب. كل ما في الأمر أنه يتميز عنه سواء في طريقته أو المرامي التي يهدف إليها أو المفاهيم التي يوظفها. كما أن هذا لا يدل على أن هذين النوعين من التاريخ يوجدان منفصلين عن بعضهما متمايزين تمام التمايز. إننا نلفيهما، على العكس من ذلك عند نفس المفكر وفي نفس الكتاب. فالنقد الإيديولوجي لابد وأن يستند إلى أرضية فلسفية مثلما أن التاريخ الفلسفي لا ينجو من قبضة الإيديولوجيا، «فالرحال، كما يقول دولوز، يعارض بجهازه الحربي الطاغية بجهازه الإداري، وفيلق الرحل الخارجيين يقومون ضد فيلق الطغاة الداخليين. وبالرغم من ذلك

فهما من التداخل والارتباط بحيث إن همّ الطاغية هو أن يضمّ إليه جهاز الرحال الحربي، أما مشكل الرّحال فهو أن يبتكر جهازا إداريا للإمبراطورية المغزوة. إنهما لا ينفكان عن التعارض إلى حد أنهما يمتزجان[3]». إن الفكر لا يكون فلسفة إلا بمقدار ما يقوم ضد تاريخ الحقيقة، تاريخ الميتافيزيقا أي التاريخ كما تبنيه الإيديولوجيا. فالفلسفة مدينة بحياتها للإيديولوجيا. ولا معنى لإستراتيجية الهدم إلا مقابل إستراتيجية البناء. فلا موت بدون حياة، ولا تعدد بدون وحدة، والفروق لا تعطى. وهي تسعى دوما لأن تتطابق. بناء على هذا فإن باستطاعة النقد الإيديولوجي أن يكشف دوما في قراءة تقدم نفسها على أنها قراءة فلسفية الأبعاد الإيديولوجية لهذه القراءة، مثلما أن باستطاعة القراءة الفلسفية أن تناقش الأرضية التي يقوم عليها النقد الإيديولوجي.

وما سنحاوله الآن، بعد هذه المقدمة الطويلة، هو الوقوف عند كتاب الأستاذ الجابري **نحن والتراث**، لتحديد الإطار الذي ينبغي أن يقرأ داخله و طبيعة الأسئلة التي يمكن أن تطرح عليه.

ويبدو لأول وهلة أننا لسنا في حاجة إلى بحث طويل للوصول إلى ذلك التحديد ما دام هو نفسه ينبهنا، منذ البداية إلى أن محاولته عبارة عن «قراءة وليست مجرد بحث أو دراسة لأنها تتجاوز البحث الوثائقي والدراسة التحليلية، وتقترح صراحة وبوعي تأويلا يعطي للمقروء معنى» (ص. 6). فإذا لم يكن من الواضح

3. Gilles Deleuze, In *Neitzche aujourd'hui*, T. 1, U.G.E. 10-18, 1973, p. 171.

أن الدراسة التحليلية هي ما سميناه تاريخا للفلسفة فإن القراءة التي يعنيها هنا لا تبعد عن التاريخ الإيديولوجي كما حددناه. فهو يعلن، منذ البداية، أن قراءته تستجيب لحاجة عملية يفرضها وضع الذات العربية، في الظرف الراهن. كما يصرح بأن إستراتيجيته لا تبغي الهدم وإنما تبحث «عما يمكن أن يساهم في إعادة بناء الذات العربية وهي المهمة المطروحة في الظرف الراهن» (ص. 6). من أجل ذلك لا ينظر الأستاذ الجابري إلى التراث في جانبه المعرفي. ذلك أن المحتوى المعرفي «يشكل في معظمه مادة معرفية ميتة غير قابلة للحياة من جديد. أما بالنسبة للمضمون الإيديولوجي فالأمر يختلف. إن له بشكل من الأشكال «حياة أخرى» يظل يحياها على مر الزمن في صور مختلفة» (ص. 59-57). بهذا المنظور فإن المحتوى المعرفي يوجد خارج تاريخ الحقيقة وتاريخ المعنى، يوجد خارج التاريخ. فالجديد في الفلسفة الإسلامية «يجب البحث عنه لا في جملة المعارف التي استثمرتها وروجتها بل في الوظيفة الإيديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف. **ففي الوظائف إذن يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى، عن تاريخ**» (ص. 37). لا داعي إذن للوقوف عند تاريخ الفلسفة في الإسلام، لأن هذا «التاريخ» لم يعرف مخاضه الخاص، ولأن «الفلسفة الإسلامية لم تكن قراءة متواصلة ومتجددة لتاريخها الخاص تاريخها المعرفي-الميتافيزيقي، بل كانت قراءات لفلسفة أخرى... (ص. 37) ولأنها كانت **خطابا**

إيديولوجيا مسترسلا» (ص. 37). (التشديد من عندي).

لا يقف الأستاذ الجابري إذن عند المحتوى المعرفي للفلسفة الإسلامية، ولا تهمه اللُّويْنات التي يتخذها هذا المفهوم أو ذاك عند هذا الفيلسوف أو ذاك، في هذا المؤلف أو غيره. بل إنه لا يرى في هذه التحولات أي فرق «فالفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات وظفت **نفس المادة المعرفية** لأهداف إيديولوجية مختلفة متباينة» (ص. 34) إن كانت هناك تحولات وحركة فهي للوظائف الإيديولوجية لا للمادة المعرفية. والتاريخ تاريخ الإيديولوجيا لا تاريخ الفلسفة.

لا عجب إذن أن تذوب الفوارق وأن يصبح مفهوم الوحدة هو مفتاح هذه الرؤية: «نحن ننطلق هنا من أن الفكر النظري في مجتمع معين وعصر معين يشكل وحدة متميزة ذات كيان خاص **تذوب فيه**، إذا أخذ بوصفه كذلك، مختلف الفروق والاتجاهات، إن الحقيقة هنا هي الكل، ليست الأجزاء إلا تعبيرات وحيدة الجانب عن هذا الكل» (ص. 27) وهذه الوحدة على الصعيد الفكري تقابل وحدة على صعيد المجتمع تذوب فيها أيضا مختلف الفروق الاجتماعية والاقتصادية «فالفلسفة العربية الإسلامية التي عالجناها من قبل ككل وكوحدة، أي ككفكر يعالج إشكالية واحدة كانت هي نفسها جزءا من كل وعنصرا في وحدة، وليس هذا الكل وهذه الوحدة شيئا آخر غير المجتمع العربي الإسلامي في القرون الوسطى بكل مكوناته

الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية» (ص. 40).

لا يعني هذا أن الأستاذ الجابري يجهل أن المجتمع العربي الإسلامي في القرون الوسطى كان مجتمع كثرة وتعدد (ص. 102)، مجتمعا يغلي بالتناقضات والمشاحنات، كما لا يعني أنه يجهل الفَرق بين الفِرَق، واختلاف المتقدمين عن المتأخرين، وتميّز الفارابي عن الكندي، وابن باجة عن ابن رشد. ولكنه أراد أن يبين أن تلك التحولات التي عرفها تاريخ الفلسفة في الإسلام لم تكن تحولات من صميم ذلك «التاريخ» وإنما كانت نتيجة متطلبات التوظيف الإيديولوجي لنفس المادة المعرفية، ذلك التوظيف الذي يقتضي إبراز هذا الجانب وإغفال ذاك، فوراء ما يظهر على أنه تاريخ للفلسفة، تاريخ فعلي هو تاريخ الإيديولوجيات، تاريخ توظيف تلك المادة المعرفية، وحياة ذلك المحتوى الميت.

ليست الفروق والاختلافات إذن إلا مفعولا لوحدة أولية هي ما يطلق عليه المؤلف وحدة الإشكالية، تلك الوحدة التي تعكس بدورها هذه «الكلية» التاريخية التي هي المجتمع العربي الإسلامي في القرون الوسطى.

نتبين الآن عيب مختلف القراءات التي تقف عند بعض الجزئيات لتخالف تأويل الأستاذ الجابري في هذه النقطة أو تلك، وتبين مثلا إغفاله لهذا المفهوم عند ابن سينا أو لذلك المؤلف عند الفارابي. إن مثل هذه القراءات تخرج بكل بساطة عن إطار

الكتاب وتجعل منه تاريخ مشكلات ناسية أن «المهم في المشكل داخل الإشكالية ليس ذاته - بل الدور الذي يقوم به بوصفه أحد عناصرها» (ص. 29)، إنها تصر على أن ترى في الكتاب تاريخ فلسفة في حين أنه لا يرى فيه للفلسفة تاريخا.

لا يعني هذا أننا مجبرون على قبول ذلك التأويل أو طرحه ككل، إن باستطاعتنا أن نقابله بتأويلات مغايرة لا تصدر عن نفس المنطلقات، ولا ترسم نفس المسار التاريخي ولا تقف عند نفس الأدوار التاريخية، ولا تعطي ذات الأهمية والمعنى لنفس اللحظات الفكرية [4]. بل إن من حقنا أن نعارضه في قراءته ذاتها ولكن داخل إطارها الإيديولوجي، فمثلا يمكن أن نتساءل هل ينبغي في التاريخ الإيديولوجي الانطلاق من الأفراد والمفكرين للوصول إلى الإشكاليات، أم ينبغي تكوين هذه الإشكاليات العامة التي

---

4. ربما ذهب البعض أبعد من ذلك ليرفض مثلا كتابة تاريخ للإيديولوجيات إما لأنه سيكون عائقا يحول دون كتابة تاريخ للفلسفة الإسلامية أو لعدم توفر الشروط المعرفية الكافية أو الظروف الموضوعية الملائمة، ولهذا السبب الأخير يرفض الأستاذ العروي مثلا تأويل التراث، يقول في مقدمته الجديدة لكتابه **العرب والفكر التاريخي** (ص. 19): «إن الذين يتمثلون ما يفعله الصينيون اليوم أو ما فعله لينين أمس لا يفهمون أن هؤلاء يمسكون بدفة الحكم، يؤولون التراث حسب مصلحة الشعب وأنهم كانوا يرون آراء أخرى عندما كانوا في المعارضة. والمثقف العربي الذي يتعامل مع التراث كما لو كان هو في الحكم أو يعيش في دولة اشتراكية يبرهن مرة ثانية على أنه لا يفرق بين أوضاعه الشخصية والأوضاع العامة. إن التراث تحميه اليوم مؤسسة لا تترك لأحد حرية التأويل. من أراد أن يحيي كلام البعض من مفكري الماضي فإنه لا محالة مدفوع لإحياء الكل، وهذا هو سر موقف المؤسسة التقليدية عندما تصفق لإحياء كل قسم من التراث القديم، مهما كانت الأغراض والظروف. إنها تعلم أن النتيجة العامة ستكون في صالحها. الواقع أن عملية الغربلة التي يدعو إليها البعض لا يمكن أن تتم بكيفية مرضية إلا في ظل سلطة ثورية، حين تضطر المؤسسة التقليدية إلى أن تنحل موقف أبي ذر الغفاري في مواجهته لعثمان ومعاوية».

تقحم الفلاسفة داخلها **كما تقحم غيرهم من الأدباء والنحاة والفقهاء**... لـ«تفكر» بهم ومن خلالهم؟ كما أننا ينبغي أن نتساءل: ما قيمة التاريخ الإيديولوجي إن لم يكن **نقدا** إيديولوجيا؟ لقد سبق أن قلنا إن الأستاذ الجابري يتبع إستراتيجية **بناءة** في كتابه، ولكن يظهر أن هذه الإستراتيجية لم تكن بناءة في مرماها فحسب، بل في وسيلتها. من هنا كان اقتصاره على المفهوم الإيجابي للإيديولوجيا، وبحثه عن خيوط **الوصل** التي تربطنا مع «التطلعات الإيديولوجية للفلاسفة الذين عاشوا قبلنا» (ص. 59). فكأنه يبحث في التراث عن إيديولوجيا يمكن أن تبعث، عن جوانب عقلانية لتوظيفها «توظيفا جديدا في **نفس الاتجاه الذي وظفت فيه أول مرة**، اتجاه محاربة الإقطاعية والغنوصية والتواكلية وتشييد مدينة العقل والعدل، مدينة العرب المحررة الديمقراطية والاشتراكية» (ص. 66). وأخيرا لا بد وأن نتساءل وأين تاريخ الفلسفة في الإسلام؟ هل صحيح أن المحتوى المعرفي في هذه الفلسفة ميت؟ وهل صحيح أن تاريخ الفلسفة لم يعرف مخاضا خاصا؟ للإجابة عن هذا السؤال علينا أن نبدأ في كتابة ذلك التاريخ، ذلك التاريخ الذي لم يكن بالضرورة عند من سماهم التاريخ التقليدي فلاسفة الإسلام ولم يتم بالفعل كما فكر في نفسه وكما وعاها، والذي لابد وأن يقوم **ضد** التاريخ الإيديولوجي، الذي **يبني** الحقائق ويخلق الأوثان لـ«يعود إلى اللاتاريخي» ويفسح للسلب مجال العمل وينتج المشكلات ويولد الفوارق الذائبة وراء الوحدة الموهومة.

خَلدُونيّة جديدَة

في كتاب تكوين العقل العربي

لا يدخل الميتوس واللغوس مطلقا، وكما اعتقد تاريخ الفلسفة المتأخر، في علاقة التقابل التي نسجتها الميتافيزيقا ذاتها.

مارتن هايدغر

إن ما طبع الفكر الغربي والفلسفة الفرنسية على الخصوص، هو التنقيص الأنطولوجي من صور الخيال، والاحتقار السيكولوجي لوظيفته التي هي مصدر الخطأ والفساد.

جيلبير ديران

نستطيع أن نتكلم، بنوع من التجاوز، عن طريقتين لتأريخ الأفكار: الطريقة الأولى تصدر عن مفهوم معين عن المعرفة، وتعتبر أن قيام المعارف عملية نمو وتراكم، وأن تاريخ الأفكار عملية **بناء** تحاول أن تلاحق ميلاد الحقائق ونمو «الحقيقة»، أما الطريقة الثانية فتصدر

عن مفهوم مغاير، وسنتبين أنه مفهوم مضاد، يعتبر نشأة المعارف قضاء على الأخطاء، وتاريخ الأفكار عملية تقويض وتراجع وحفر.

في الطريقة الأولى تكون المعرفة تذكرا، كما يكون تاريخها استرجاعا للكيفية التي انبنت عليها الحقائق، أما في الثانية فهو يصبح محاولة لإقامة ذاكرة مضادة. الطريقة الأولى تقوم على مفاهيم الهوية والذاكرة والاتصال والحقيقة، أما الثانية فعلى مفاهيم التكرار والنسيان والانفصال والخطأ.

المسألة التي تواجه التحليل التاريخي في المنظور الأول «هي معرفة السُّبل التي سلكها الاستمرار لقيامه، والكيفية التي استطاع بها ذات المصير أن يدوم ويرسم أفقا واحدا بالنسبة لعقول متباينة متعاقبة، والطريقة التي استطاع بها الأصل أن يمد سيادته ويتجاوز ذاته»؟ أما في المنظور الآخر «فلن تعود المسألة مسألة الأساس الذي يدوم ويبقى، وإنما مسألة التحولات التي تعمل كتأسيس وتجديد للتأسيس».

الطريقة الأولى هي ما خص باسم «تاريخ الأفكار». أما الثانية هي ما أصبح يطلق عليه التاريخ التكويني أو جنيالوجيا الأفكار أو حفريات المعرفة. ولا حاجة إلى التذكير أن التاريخ التكويني لم يقم في انعزال عن تاريخ الأفكار، وإنما قام أساسا ضده ولتقويضه والحفر في مسبقاته. ذلك أن «تاريخ الأفكار» رسخ مجموعة من الأفكار كان على التاريخ الجنيالوجي أن يقوضها: «فقد عودنا ذلك التاريخ، على

حد تعبير فوكو، تقصّي الأصول والارتقاء اللامحدود نحو الأسلاف، وبناء التراث، ومتابعة خطوط التطور، وتعيين الغايات، واللجوء دون انقطاع، إلى مفهوم الحياة لاستعارة معانيه، فكنا نشعر بنوع من النفور الحاد من التفكير في الاختلاف، ووصف التباعد والتشتت، وتقويض الصورة المطمئنة للهوية والتطابق».

يبدو أن مؤلف الأستاذ الجابري الذي بين يدينا الآن[5]، يدخل ضمن الصنف الثاني من التاريخ الفكري. انه، كما يدل على ذلك عنوانه، محاولة لإقامة تاريخ تكويني للعقل العربي. أي أنه أساسا محاولة للقيام ضد الطرق التي عهدناها لتاريخ الفكر العربي.

من جملة القراءات الممكنة لهذا الكتاب الثري الذي ينطوي على فضائل أساسية، تلك التي تجعل هدفها الإجابة عن هذا السؤال: إلى أي حد استطاع الجابري أن يقوض الأسس التي قام، ويقوم عليها، التاريخ المعهود للفكر العربي: ذلك التاريخ الذي أشبع بمفاهيم ميتافيزيقية عن الزمن التاريخي، وعن العقل والعقلانية، والذي تربى ونشأ في حضن فلسفات تقابل بين الميتوس واللوغوس، وتحتقر رسوم المخيلة لتعتبرها سبب الأخطاء والفساد؟

لنتساءل في البداية: في أي سياق يطرح الأستاذ الجابري مؤلفه؟ وهو يجيبنا بأنه يهدف إلى تدشين عصر تدوين جديد «تعاد فيه كتابة التاريخ الثقافي العربي بتوجيه من طموحاتنا، نحن العرب،

---

5. محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة، بيروت، 1984.

في التقدم والوحدة» إنه إذن سياق توحيدي بناء، فالطموحات التي توجهه هي ذات الطموحات التي نلحظها عادة في تاريخ الأفكار كلما شعرت جماعة بوحدتها: فأمام فروق متعددة تقوم الذات كهوية ووحدة تكون من التمايز بحيث تصبح الفروق التي تنخر الآخر من الضآلة لدرجة أنها تمحي أمام هذا الاختلاف الأساس. وفي هذه الحال تلجأ الجماعة إلى البحث عن جذور متأصلة تقوي وحدتها وتدعمها فتطرح مسألة التجذر التاريخي وتعيد تدوين تاريخها وتبويب معارفها وتنظيم ذاكرتها، عاملة في ذات الوقت على تحديد آخرها وحصره. هذا بالضبط ما ميز عصر التدوين، الإطار المرجعي للعقل العربي، أي «الفترة التي رسمت فيها في الوعي العربي صورة العصر الجاهلي والعصر الإسلامي الأول، وهي نفسها الفترة التي نقلت خلالها إلى اللغة العربية، وبالتالي إلى الوعي العربي ذاته، صور من «الثقافات» الأجنبية تحت ضغط هذه الحاجة أو تلك» (ص. 70) فما قام به هذا العصر لم يكن إلا عملية توحيد بفضلها أنشئت لغة جديدة هي اللغة العربية الفصحى وتوحّدت مناهج الاستدلال، وتحوّلت تواريخ الجماعات التي أسلمت إلى تاريخ واحد لأمة تستمد وحدتها من الأصول التي تستند إليها.

لا مفر إذن، لكل محاولة لإعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي، من الوقوف عند هذا العصر، لا كلحظة ممتازة من لحظات التاريخ الكرنولوجي، ولا كعصر مضى وإنما من حيث هو عصر «حاضر في

الماضي العربي الإسلامي السابق له وفي كل ماض آخر منظور إليه من داخل الثقافة العربية الإسلامية، كما هو حاضر في مختلف أنواع «الغد» التي أعقبته» (ص. 71). إن المؤلف لا يريد لمشروعه أن يكون مجرد تأريخ للأفكار، وإنما محاولة لمتابعة الكيفية التي ترسخت عن طريقها أصول الفكر العربي. لذا فهو يتحدث عن «جنيالوجيا التفكير العربي» (ص. 130)، ويرمي إلى دراسة «أساسيات المعرفة العربية»، من هنا تلك التلميحات والعبارات التي تحيلنا إلى حفريات ميشيل فوكو. بل إن مبنى المشروع كله كلحظتين: لحظة تكوينية ولحظة نقدية يذكرنا بما يقوله هذا المفكر عن مشروعه في نهاية درسه الافتتاحي بالكوليج دو فرانس. والأهم من ذلك أن الطرح الذي يطرح به الأستاذ الجابري مسألة الأصل والأصلي، لا كبداية زمنية وإنما كأصل يعطي للبداية معناها كأصل ــ انظر ما يقوله عن الثقافة العربية في الحياة الجاهلية «لقد تشكلت بنية العقل العربي في ترابط مع العصر الجاهلي فعلا، ولكن لا العصر الجاهلي كما عاشه عرب ما قبل البعثة المحمدية، بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد البعثة: العصر الجاهلي بوصفه زمنا ثقافيا تمت استعادته وتم ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين الذي يفرض نفسه تاريخيا كإطار مرجعي لما قبله وما بعده» (ص. 6) ــ. إن هذا الطرح ينقلنا توا من مفهوم تاريخي للأفكار إلى مفهوم تكويني جينيالوجي. من هنا تلك النظرة إلى الثقافة العربية الإسلامية كفضاء تاريخي أصيل Lieu historial،

فصفة «العربي» لا تحيل في هذا الكتاب إلى جنس معين، كما أن صفة «الإسلامي» لا تحيل إلى ديانة بعينها، ومن هذا المنظور تنهار المقابلة التقليدية بين الأصيل والدخيل. وما يسميه المؤلف موروثا قديما، «أي ذلك الخليط من العقائد والديانات والفلسفات والعلوم التي انتقلت إلى الدائرة العربية الإسلامية عبر الفتوحات ودخول البلاد المفتوحة تحت راية الدولة الجديدة» (ص. 141)، ينبغي اعتباره جزءا لا يتجزأ من الثقافة العربية الإسلامية. ولا ينبغي «النظر إليه، كما يقول المؤلف، على أنه دخيل أو أجنبي بل يجب أن ننظر إليه على أنه جزء من تاريخنا القومي» (ص. 192). لذا فعندما يعرض المؤلف لما يسميه العقل المستقيل أي «أول ما اتصل به العرب من عناصر الموروث القديم» (ص. 214) فإنه لا ينظر إليه كمؤثر **خارجي**، أوكمعين أدخله إلى الثقافة العربية أولئك الذين أرادوا القيام «ضد تزمت الفقهاء وجفاف الاتجاه العقلي عند المتكلمين» (ص. 214)، وإنما من حيث إنه أصل من أصول الثقافة العربية الإسلامية ظهر «قبل أن تتطور تشريعات الفقهاء ونظريات المتكلمين إلى ما يستوجب قيام رد فعل من هذا القبيل» (نفس الصفحة).

يرمي الجابري إذن إلى دراسة **تكوين** العقل العربي، ومتابعة الكيفية التي ترسّخت بها «طرق العمل والإنتاج وأساليب في الإقناع ومقاييس للقبول والرفض» (ص. 61)، مستلهما في ذلك حفريات المعرفة كما هي عند فوكو. وقد يبدو الاستمرار في معرفة مدى تمسك

المؤلف بمنهج فوكو من قبيل التعسف، لا لأن المؤلف ينبهنا إلى أنه «لا يحذوه حذو النعل بالنعل، وأنه يلتمس لعمله مفاهيمه وتوجيهاته من طبيعة موضوعه الخاص أي «الثقافة العربية» (ص. 55)، وإنما لاختلاف جوهري وهو أن مؤلف **تكوين العقل العربي** ينشغل أساسا بما حاول فوكو أن يعيد فيه النظر أي العقل والمعقول، بمفهوم Ratio كما نحته الفكر الغربي، ثم لأن مشروع الجابري يضع نفسه في سياق إيديولوجي ويرمي إلى **البناء** والتوحيد، وينشغل بمسائل النهضة والتقدم والانحطاط. وإذا كان لابد من ربط هذا المشروع بمشروع سابق فإن ما يبدو لنا أقرب إلى الصواب هو وضعه في سياق التأليف العربي ومقارنته بالمشروع الخلدوني. ولا يكفي أن نقول تأكيدا لذلك إن المؤلف ذاته قد سبق له في كتاب سابق أن أكد «أن إشكالية ابن خلدون مازالت معاصرة لنا»[6]، وأن ابن خلدون الذي «أعلن قناعته بشرف الريادة... حملنا مسؤولية مواصلة الطريق» (**نحن والتراث**، ص. 395)، وإنما لأن جل النتائج التي يخلص إليها كتاب **تكوين العقل العربي**، سواء بصدد تطور التصوف (ص. 211) أو بصدد نقد الفقه والكلام والمنطق (ص. 325 وما بعدها) تكاد تثبت كلها «الجمود على التقليد» الذي كان ابن خلدون وقف عليه في نقده للمعارف العربية.

تذكرنا وقفة الأستاذ الجابري إذن بالوقفة الخلدونية التي

6. محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، دار الطليعة-المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1980، ص. 376.

حاول فيها صاحب **المقدمة** أن يعيد النظر في تبويب المعارف الإسلامية و«يحلل نشأة العلوم» دون أن يقتصر «على مجرد الوصف بل يعتمد في أبحاثه منهجا تكوينيا يلاحق التطور الداخلي لهذه العلوم» (**نحن والتراث**، ص. 350). ولكن، ربما بدا هذا الربط اعتسافا خصوصا وأن كتاب **تكوين العقل العربي** لا يكاد يهتم بالكتابة التاريخية في الإسلام ونقد منهجيتها، أي بما يحرك **مقدمة** ابن خلدون. وبالفعل، فعندما يحاول الأستاذ الجابري البحث عن الفعل العقلي الذي يؤسس الخطاب العربي في العلوم العربية_الإسلامية، أو ما يسميه المعقول الديني، عندما يحاول إقامة إبيستمولوجيا العلوم العربية_الإسلامية لا يعير إبيستمولوجيا الكتابة التاريخية أية أهمية، ولا نكاد نعثر في الكتاب بمجموعه إلا على إشارة واحدة في صيغة سؤال حيث يتساءل المؤلف: «ألم تولد الكتابة التاريخية في الإسلام «كاملة» أو شبه كاملة مع ابن إسحق والواقدي؟» (ص. 42). وربما اشتد عجبنا إن علمنا أن المؤرخين الأوائل ساهموا مساهمة كبرى في نحت أهم المفاهيم التي «ستؤطر» العقل العربي كمفهوم **الأمة**. ولعل الأستاذ الجابري أهمل الوقوف عند هذه المسألة باعتبار أن المؤرخين الأوائل طبقوا منهج أهل الحديث في «تدوين» الأخبار والسِّير، وأن الفعل العقلي الذي أسس الكتابة التاريخية هو ذاته الذي أسس النحو والفقه والكلام والبلاغة، أي علوم اللغة والدين، هذه العلوم التي تقوم على نظام معرفي واحد يعتمد «قياس الغائب على الشاهد»

كمنهاج في إنتاج المعرفة. ولكن إن قبلنا هذا نكون قد أغفلنا الوقفة الخلدونية ذاتها، وهذا بالفعل ما يقوم به الأستاذ الجابري، ولكن لا لأنه يغفل تلك الوقفة. إنه يسكت عن الكتابات التاريخية لأنه يدخلها ضمنا مع العلوم الدينية اللغوية، ولأنه يجر ابن خلدون إليه، ويعتبر ان إشكالية ابن خلدون مازالت معاصرة لنا، أي قابلة لأن تندمج في إشكاليتنا الراهنة، وقابلة لأن تتفاعل معها وتساهم في توضيحها وتوفر الشروط الضرورية لتجاوزها» (**نحن والتراث**، (ص. 376) فالخلدونية هي الواقع العمراني الحضاري الذي اتخذه الفكر موضوعا له والذي مازالت امتداداته قائمة في مجتمعنا، وهي كذلك الإشكالية النظرية التي عالجها ابن خلدون تحت ضغط ذلك الواقع والتي مازالت هي الأخرى تعيش بصورة من الصور داخل الإشكالية الفكرية الراهنة» (ص. 392).

ولكن، إن كان الأستاذ الجابري ينحو منحى ابن خلدون في إبيستمولوجيته، فهو يعتبر أن صاحب **المقدمة** «لم يتجاوز حقله المعرفي، وبالتالي فإبيستمولوجيته ظلت، على رغم كل جوانبها الثورية، سجينة لذلك الحقل نفسه، متحركة داخل أطر التفكير القديمة» (**نحن والتراث**، ص. 236). وما يحاوله هو بالضبط هو مواصلة المشروع الإبيستمولوجي الخلدوني ومجاوزته: مواصلته أولا، لأن «الإبيستمولوجيا الخلدونية، وإن كانت فعلا إبيستمولوجيا للمعقول واللامعقول، فقد تحركت في اتجاه تحرير العقل من اللاعقل»

(**نحن والتراث**، ص. 366) وهذا بالفعل ما يرمي إليه كتاب **تكوين العقل**. إنه يرمي هو كذلك إلى «الدفع بالفكر العربي في اتجاه العقلنة، اتجاه تصفية الحساب مع ركام اللامعقول في بنيته» (ص. 52). إن الإبيستمولوجيا الخلدونية «تبدو وكأنها تريد أن تتمم عمل ابن رشد، أن تقوم بالنسبة لمحاولة إخوان الصفا، بمثل ما قام به ابن رشد بالنسبة لمحاولة ابن سينا» (**نحن والتراث**، ص. 368). إلا أن مؤلف كتاب **تكوين العقل العربي** سيحاول دمج المشروع الرشدي مع المشروع الخلدوني والقيام بما قام به الأول إزاء ابن سينا، والثاني إزاء إخوان الصفا، ولكن هذه المرة، إزاء الثقافة العربية **بمجموعها**.

فما هو المنطلق الذي انطلق منه ابن خلدون في دراسته لتكوين العقل العربي في نظر الأستاذ الجابري؟ «إن ابن خلدون لم يكن يقيم أي نوع من التوازي أو التناظر بين المعقول والعلوم العقلية من جهة، وبين اللامعقول والعلوم النقلية من جهة أخرى. فالمعقول واللامعقول **يوجدان معا** في العلوم العقلية والنقلية سواء بسواء» (**نحن والتراث**، ص. 364). إن الجابري يصدر عن تأويل معين للفكر الخلدوني، ويرى أن المفكر المغربي صدع الثنائية التي تقسم وفقها العلوم إلى نقلية وعقلية، وأقام، إلى جانب التصنيف التقليدي، تصنيفا آخر للمعارف العربية الإسلامية. وعلى هذا النحو سيحاول هو كذلك أن يعيد النظر في تصنيف المعارف العربية الإسلامية، ليقيم تصنيفا يسمح له بأن يكشف أن ما كان يصنف داخل العلوم

العقلية ينطوي على لا معقول، وأن هناك «لا معقولا عقليا».

كل مجهود الجابري في هذا الكتاب، ينحصر، في نظرنا، في إبراز هذا اللامعقول «العقلي» ليكشف عن الكيفيات التي تستّر بها وراء المعقول الديني والمعقول العقلي. فهذا اللامعقول، في نظره، كان أول ما انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من عناصر الموروث القديم (ص. 195)، بل إنه كان حاضرا حتى في المعقول الديني عند المتكلمين والمتصوفة الأوائل (ص. 214) إلى أن نصل إلى ابن سينا، بوعيه الفلسفي المقلوب، وإلى الغزالي «بتكريسه للهرمسية في دائرة البيان ذاتها، مؤسسا بذلك أزمة العقل العربي، أزمته التاريخية» (ص. 268) والنهاية ستكون انتصار هذا اللامعقول العقلي: «انتصار العرفان وتحوّلَ البيان إلى عقل-عادة والبرهان إلى عادة عقلية» (ص. 328). عندما ينعت الأستاذ الجابري هذه الأنظمة الثلاثة التي يرد إليها «قطاعات تراثنا الفكري بصورة تسمح بتجاوز الاختلافات الراجعة إلى المظاهر الخارجية وتدفع إلى اكتشاف الاختلافات الداخلية البنيوية» (ص. 333)، عندما ينعت علوم البيان، وعلوم العرفان، وعلوم البرهان بأنها بالتتالي مجال المعقول الديني واللامعقول العقلي والمعقول العقلي، ينبهنا إلى أنه «لا يربط هذا التصنيف بأي دلالة قيمية: فنحن لا نقدح في اللامعقول. وبالتالي فنحن لا نعطي هذه التصنيفات إلا ما لها من قيمة منهجية» (ص. 141). وقبل أن نتساءل عما إذا كان نعت النظام العرفاني بكونه يقوم على اللامعقول

العقلي وبكونه مجالا «لفعل» «العقل المستقيل»، ينطوي فعلا على دلالة قيمية أم لا، لنبحث في البداية كيف تتحدد المعقولية في كل هذه الأنظمة، والمؤلّف ذاته يطرح السؤال نفسه (ص. 134)، غير أن الأجوبة التي يعطيها إياه تبيّن أنها لا تتحدد كمنظومة من الفعاليات الذهنية وإنما **كمضمون** فكري. فالمعقول الديني يقوم على ثلاثة أسس:

- القول بمعرفة الله بواسطة الاستدلال عليه بالكون ونظامه.
- القول بنفي الشريك عنه في الخلق والتدبير.
- القول بالنبوة.

ومن ثمة فاللامعقول العقلي يتحدد بما يناقض هذه الأسس-**الأفكار**: «فالمانوية بقولها بمبدأين اثنين وبالتطهير والخلاص (الاستغناء عن النبوة) تتعارض بشكل صريح مع مبادئ الإسلام، التوحيد والخلق والنبوة. أما آراء الصابئة، وهي ما يعرف في تاريخ الأديان وتاريخ الفلسفة بالهرمسية، فإنها بتصويرها الله في صورة إله لا يصدق عليه الوصف ولا يعلم الكون ولا يدبره، ثم إن قولها، بالتالي، بمتوسطات إليها يرجع الاختراع والإيجاد وتصريف الأمور، ثم إن إنكارها الصريح للنبوة، كل ذلك يجعلها تتعارض على طول الخط مع المبادئ التي يقوم عليها الدين الإسلامي. وأخيرا فإن الهيات الأفلاطونية المحدثة كما عرضناها قبل منحولة للحكماء السبعة تسير هي الأخرى في وفاق مع الهرمسية وبالتالي تتعارض مع المعقول الديني

العربي» (ص. 159). ولكن الأستاذ الجابري لا يكتفي بإثبات هذا التعارض المعروف، تعارض المانوية والهرمسية والأفلاطونية المحدثة مع الإسلام، وإنما يخلص إلى هذه النتيجة: «هذه التيارات الثلاثة هي لا معقول عقلي لأنها تؤكد جميعا عجز العقل البشري على تحصيل أية معرفة عن الله من خلال تدبر الكون»، وهذا هو«العقل المستقيل».

تكاد استقالة العقل تعني إذن مجرد تبني شكل من أشكال الكوسمولوجيات القديمة. ولكن إن كان الأمر على هذا النحو فلم الإعلاء من العقلانية الأرسطية الذي يطبع الكتاب كله؟ لماذا التأكيد بأن آراء أرسطو «يؤسسها نظام معرفي مناقض تماما للنظام المعرفي العرفاني، نظام يتجه من المحسوس إلى المعقول ومن المشخص إلى المجرد، ويعتمد التجربة الطبيعية والخبرة المجتمعية وليس التجربة الصوفية السيكولوجية» (ص. 237)؟ لماذا إدراج آراء «أرسطو الحقيقي» ضمن معقول عقلي خالص؟ ألم يتبن المعلم الأول شكلا من أشكال الكوسمولوجيا القديمة؟

ثم إننا لا نستطيع أن نقرر بكل تأكيد ما إذا كان الأستاذ الجابري يستعمل مفهومي المعقول واللامعقول من وجهة نظر الثقافة التي يتحدث عنها أم من وجهة نظره التحليلية. ولعل هذا هو ما جر البعض إلى المماهاة بين اللامعقول واللاعقلانية، والاعتراض على مؤلف **تكوين العقل العربي** بأن الدراسات التحليلية

والأنثروبولوجية المعاصرة كشفت أن إثبات فعالية العقل لا تتنافى مع القول باللامعقول. وبالفعل فلو تحررنا من فهم متصلب للعقلانية سيتضح لنا بأن ما كانت العقلانية التقليدية تسِمُه باللامعقول خاضع لمنطق محكم. وربما كان ذلك أهم إسهام لمفكر مثل ليفي-ستروس الذي أعاد النظر في الثنائية الميتافيزيقية التي تفصل الميتوس عن اللوغوس.

لقد أصبح مفهوم العقلانية اليوم مثار سوء التفاهم نظرا لتعدد أشكال العقلانيات واللاعقلانيات والفوق-عقلانيات. فحتى إن كان لا مفر من استعمال هذه المفاهيم فربما وجب، في نظرنا، النظر إلى العقلانية على أنها دوما عقلانية **قطاعية**: إن العقل ما يفتأ يغزو اللامعقول: لقد أمكن للتجربة السياسية أن تصبح موضع تفكير عقلاني لدى الإغريق عندما أصبح من الممكن **الفصل** بين شؤون المدينة وقوانين الكون، بين البوليس والكوسموبوليس، حينئذ أمكن لمسائل السياسة أن تكون موضع حوار وأن تسكن **الخطاب المعقول**، وهذا مع أفلاطون قبل أرسطو، ولكن لا يعني هذا مطلقا أن العقل اليوناني عند هذا المفكر أو ذاك غزا اللامعقول في مسائل الطبيعة والكون. وبالمثل يمكن أن نقول إن بوادر تفكير عقلاني ظهرت في مسائل الطبيعة عند بعض «علماء» الإسلام كجابر بن حيان وابن سينا والرازي، حين أمكن تحرير بعض مظاهر الطبيعة **وفصلها** عن الخوارق. ولكن هذا لا يعني أن العقل غزا عندهم كل مظاهر الطبيعة

دفعة واحدة أو أنه قدم استقالته بصفة مطلقة. وهكذا الشأن في جميع أشكال العقلانية التي ظهرت سواء في القرن السابع عشر الأوروبي أو الثامن عشر أو التاسع عشر بل وحتى القرن العشرين. ليس هذا دفاعا عن تيار بعينه من التيارات الفكرية التي ظهرت في العالم الإسلامي ولا عن نظام من الأنظمة المعرفية التي صنف حسبها الأستاذ الجابري العقل العربي، ذلك أن الضحية في كتاب **تكوين العقل العربي**، ليست في نظرنا نظاما بعينه من تلك الأنظمة، ولا تيارا من تلك التيارات، ولا هي ما يمكن أن نطلق عليه ثقافة شعبية، وإنما هي الخيال الرمزي الذي نما على أرض الإسلام وأشبعت به حتى الثقافة العالمة ذاتها، والذي كان في معظم الحالات، المتنفس الوحيد ضد تحجر العقل وتصلبه.

وبعد، نفهم الآن لماذا أغفل الأستاذ الجابري الحديث عن الكتابة التاريخية في الإسلام. ذلك أن الكتاب كله، رغم ما يمكن أن يقال عنه، محاولة جريئة لإقامة تاريخ مضاد للتاريخ الذي اعتدناه منذ أصحاب المقالات. إن الأمر يتم هنا، كما تم عند ابن خلدون. فإن كان صاحب **المقدمة** لا يتعرض للتاريخ في تصنيفه للعلوم، فلأن **المقدمة** كلها محاولة لإنشاء تاريخ «أصيل في الحكمة عريق» وهذا وجه شبه آخر وأخير من أوجه الشبه التي دفعتنا إلى الحديث هنا عن «خلدونية جديدة».

مِن نحنُ والترَاث
إلى نقد العقْل العربِي

ربما لم تثر أعمال مفكر عربي معاصر من الاهتمام والعناية، لكن أيضا من الجدال والانتقاد، مثلما أثارته أعمال محمد عابد الجابري. لا يسمح المقام بطبيعة الحال لا بالتذكير بمختلف تلك الانتقادات، سلبيّها وايجابيّها، ولا بمحاولة الرد عليها أو إقرارها والتحمّس لها. لعل ما تسمح به اللحظة هو الوقوف بعض الوقت عند مسار الجابري. لست أعني بذلك التذكير بالمسار الشخصي للسي محمد، فقد أعفانا هو نفسه من بذل هذا المجهود وتولى رسم الخطوط الكبرى لمساره التكويني والسياسي. ما يعنيني هنا هو محاولة بناء مساره الفكري، والتساؤل عما إذا كانت هناك حركة وتحوّل، ولم لا، انعراج في المسار الفكري للجابري. ومن أجل ذلك سنتوقف قليلا عند مقارنة الأدوات المفهومية التي يعتمدها محمد

عابد الجابري في لحظتين أساسيتين من كتاباته. ما يمكن أن ندعوه لحظة **نحن والتراث**، ثم لحظة **نقد العقل العربي**. لا داعي إلى التأكيد بطبيعة الحال أن الأمر لا يتعلق بعقد مقارنة بين مؤلَّفين، وإنما الإشارة إلى المرجعيات والمناهل التي استقى منها الجابري أدوات تحليله، والمفهومات الأساس التي اعتمدها في ذلك التحليل.

لن يتعلق الأمر أساسا بالتنقيب في الفكر العربي-الإسلامي، قديمه وحديثه لوضع الجابري ضمن تيار بعينه، أو رده إلى مدرسة فكرية بذاتها. لو أردنا أن نستخدم عبارته لقلنا إن الأمر يتعلق بالبحث في «الأساسيات» التي اعتمدها سواء في اللحظة الأولى، أو في ما لحقها فيما بعد. مجمل القول إذن هو أننا لن نسعى هنا إلى تحديد المنحى العربي الإسلامي الذي يعتبر صاحب **نحن والتراث** نفسه سليلا له، وإنما المد الفكري الذي ينهل منه الجابري أدوات تحليله، بهدف حصر المنطلقات الأساسية التي انطلق منها والتي ينبغي لكل قراءة جادة لأعماله أن تراعيها في نظرنا عند مواصلة إعمال الفكر في ما ذهب إليه صاحبها.

لعل **أول** تلك المنطلقات التي ينبغي أن نأخذها بعين الاعتبار هو أن صاحب **نحن والتراث** لم يكن لينشغل قط بقضايا نظرية خالصة، ولم يكن ليهتم فحسب بالتأريخ لأفكار، وإقامة صرح معرفي ومنظومة فكرية. إن ما كان يشغله أساسا، وكما ردد مرارا هو «إعادة بناء الذات العربية»، ومحاولة الجواب عن السؤال الذي ما

فتئ يقض مضجع كل من اشتغل بالفكر من عرب معاصرين وأعني السؤال: «كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية في تراثه، ويوظفها توظيفا جديدا؟». يريد الجابري اذاً، وكما كتب ذات مرة أن «يمارس السياسة في الثقافة».

لو حاولنا تحديد المد الفكري الذي ينهل منه الجابري أدوات تحليله هنا، فإننا نستطيع أن نرجعه إلى **القرن التاسع عشر الأوروبي**، ذلك المد الذي يعتبر النظرية ممارسة وبراكسيس، أي تحويلا وإعادة إنتاج، كما يعتبر أن الإسهامات الفكرية «قوة مادية» ومساهامات في تغيير الواقع، لسبب أساس هو أن الواقع ما يفتأ يحمّل معانيا، وأن المعاني ما تفتأ تؤوّل ويعاد تأويلها، بل ما تفتأ يُستحوذ عليها ويُتنازع حولها.

هذا المد الفكري ذاته الذي يرى أن النظرية ممارسة وتطبيق، يرى أيضا أن للمعرفة وظائف غير معرفية، وهو ما مكن صاحب **نحن والتراث** أن يرى أن استعادة التراث لا تعني إحياء لـ«مادة معرفية» أي لجملة المعارف التي استثمرها وروجها. فللفكر وظائف ومفعولات تجعل في الإمكان التجاوب مع التطلعات الإيديولوجية التي كانت من ورائه من غير حاجة إلى التجاوب مع المادة المعرفية التي استعملها. فالمادة المعرفية نفسها يمكن أن تكون قد وظفت بأشكال، إلا أن بالإمكان دوما توظيفها بشكل مغاير.

لن نحيد عن هذا السياق الفكري عينه كي نستقي النظرية

التي أقام عليها الجابري فهمه لجدلية الأنا والآخر، والتي بنى عليها موقفه من التراث حينما رأى أن هذه الاستعادة للجوانب العقلانية لا يمكن أن تتم باستيراد أفكار، وأن كل تجديد لثقافتنا لا بد وأن يكون تجديدا **من الداخل**. إلا أن هذا التجديد لا ينبغي أن ينغلق على ذاته. صحيح أنه يبدأ بنقد التراث، إلا أنه مجبر على الانفتاح على الحداثة، لا لتقمّصها، وإنما لنقدها و«الكشف عن نسبية شعاراتها».

على هذا النحو فإن الدخول إلى **العالمية** لا يمكن أن يتم إلا عبر خصوصية. كل تملك لما يسمى تراثا إنسانيا لا بد وأن يتم عبر خصوصية بعينها: «فالشعوب لا تستعيد في وعيها إلا تراثها ،أو ما يتصل به. أما الجانب الإنساني العام في التراث البشري كله فهي تعيشه داخل تراثها لا خارجه».

لونحن حاولنا أن نحدد الزمانية التي يتعقب من خلالها الجابري لحظات الفكر سرعان ما نجد أنفسنا من جديد في قلب القرن التاسع عشر الأوروبي. عند الجابري إيمان قويّ بوحدة التطور البشري، وتسليم بأن هناك تاريخا **كليا** تتراكم لحظاته وتستمر وتتواصل، بحيث يشكل التاريخ العام عصارة المساهمات النوعية للثقافات جميعها. بهذا المعنى يغدو تراثنا العربي-الإسلامي لحظةً من لحظات قيام الحداثة «العالمية».

الأساس الأنطولوجي لهذا الموقف هو أنه ينطلق من **الكل** نحو الأجزاء لا العكس. المبدأ الأساس الذي يلزم استحضاره عند قراءة

صاحب **نقد العقل العربي** هو أن الحقيقة هنا هي الكل لا الأجزاء. وليست الأجزاء إلا تعبيرات وحيدة الجانب عن هذا الكل. فليست الفروق والاختلافات إلا مفعولا لوحدة أولية هي ما يطلق صاحب **نحن والتراث** وحدة الإشكالية.

حتى هذه اللحظة نتبين أن الجابري يستمد مقومات فكره من المعين ذاته. مفهومه للزمان، مفهومه للاتصال والانفصال، مفهومه لعلاقة النظر بالعمل، للمعرفة ووظائفها، لجدلية الأنا والآخر، و للتاريخ وتطوره، كل ذلك ولا شك يجعلنا نشعر أننا أمام تلميذ وفيّ **لهيغل ودائرته**. وفي هذا لا يحيد الجابري عن معظم الفلاسفة المعاصرين، فنحن نعلم أنهم يعترفون جميعهم بديْنهم للفيلسوف الألماني. غير أن التلامذة الحقيقيين كما نعلم هم الذين يحبون معلميهم، ولكن حبهم للحقيقة يظل دائما حبّا أكبر على حد قول المعلم الأول. لعل ذلك أيضا هو ما دفع الجابري أن يسعى هو كذلك، وعلى غرار كبار المعاصرين، إلى الانفلات من قبضة هيغل والإطلالة على المعاصرة حينما جعل من مشروعه في **نقد العقل العربي** بشقيه الساكروني والدياكروني، أو كما كتب، البنيوي والتكويني، ليس تأريخا للعقل كمنتوج، كأفكار وكمعرفة، وإنما محاولة لإقامة **أساسيات المعرفة العربية** ومتابعة الكيفية التي ترسخت عن طريقها «أصول الفكر العربي»، أي «طرق في العمل والإنتاج وأساليب في الإقناع ومقاييس للقبول والرفض».

ربما لم يجد الجابري في المفهوم الذي اعتمده في اللحظة الأولى عن الزمان التاريخي، ولا في النحو الذي تمثل به العلاقة مع الآخر، ربما لم يعد يجد في ذلك ما يمكنه من البحث في تلك الأساسيات، لذا حاول هو كذلك أن يخرج عن «الحلقة الهيغلية» ويرسي مفهوما مغايرا للأصل، لا من حيث هو بداية زمنية، وإنما من حيث هو ما يعطي للبداية معناها كأصل. ويكفي أن نذكر هنا ما قاله عن العصر الجاهلي حينما أكد أن بنية العقل العربي تشكلت في ترابط لا مع العصر الجاهلي كما عاشه عرب ماقبل البعثة المحمدية، بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب **ما بعد** البعثة: العصر الجاهلي بوصفه زمنا ثقافيا تمت استعادته وتم ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين الذي يفرض نفسه تاريخيا كإطار مرجعي لما قبله وما بعده.

على النحو ذاته سيسعى صاحب **نقد العقل العربي** أن يعيد النظر في جدلية «الأنا والآخر»، وفي مفهومي الدخيل والأصيل، وذلك عندما اعتبر ما كان يسمى موروثا قديما، أي «ذلك الخليط من العقائد والديانات والفلسفات والعلوم التي انتقلت إلى الدائرة العربية_الإسلامية عبر الفتوحات» اعتبره جزءا لا يتجزأ من الثقافة العربية_الإسلامية، الأمر الذي جعله ينظر إلى ما يسميه العقل المستقيل، ليس كمؤثر خارجي، أو كمعين أدخله إلى الثقافة العربية أولئك الذين أرادوا القيام «ضد تزمت الفقهاء وجفاف الاتجاه العقلي عند المتكلمين»، وإنما من حيث هو أصل من أصول الثقافة العربية

ظهر، كما يؤكد، «قبل أن تتطور تشريعات الفقهاء ونظريات المتكلمين إلى ما يستوجب قيام رد فعل من هذا القبيل».

هذه المحاولة لإقامة «أساسيات المعرفة العربية»، وهذا المفهوم المغاير لجدلية الأنا والآخر، وذاك المفهوم المخالف عن الزمان، كل ذلك يجعلنا نشعر أننا لم نعد في قلب قرون فلسفية خلت، فلسنا هنا أمام بحث منطقي ميتودولوجي يسعى إلى إبراز المنهج الذي اتبعه فكر معين لتوليد أفكاره، لسنا أمام بحث إبيستمولوجي ولا نقد ترنسندنتالي يحصر النقد في إثبات حدود الصلاحية ويعيّن مجال الاستخدام المشروع للعقل، كما أننا لسنا أمام وصف فينومينولوجي يصف تجربة ظهور العقل ويتعقب ميلاد المعرفة، وإنما أمام بحث في **الإبيستميات**، أي منظومات الفكر العامة التي تتحدّد داخل إطارها آليات الفكر وأنظمة الخطاب. لسنا إذن لا أمام المنهل الذي ردتنا إليه «اللحظة الأولى»، ولا أمام المفهومات ذاتها، فهل يتعلق الأمر بانعراج؟ وهل تمكّن الجابري من الانفلات الفعلي من «القبضة الهيجلية» عند اقتحامه لمشروعه الضخم في نقد العقل العربي؟

قد لا يكون السؤال الأساس هو معرفة إلى أي حد تمكن صاحب **نقد العقل العربي** من الانفلات الفعلي من قبضة هيغل، ما دامت **محاولة** الانفلات في حد ذاتها يمكن أن تعتبر تجديدا فكريا، بل وتحديثا للفكر العربي.

لا تأصِيل من غيرِ تحديث
لكن، لا تحدِيث أيضاً من غير تأصِيل

مأخذان يأخذهما محمد عابد الجابري على التيارين السلفي والحداثي في الفكر العربي المعاصر. يأخذ على الأول كونه انكب على التراث من غير أن يستطيع أن يجعله معاصرا لنا، فهو أراد أن يؤصّل، لكن من غير تحديث، أما الثاني فأراد أن يستورد مقومات الحداثة، ويستورد حتى أصولها، أراد أن يحدّث من غير تأصيل.

سنتبيّن فيما بعد أن هذين المأخذين هما في واقع الأمر مأخذ واحد ذو وجهين، لسبب أساس وهو أن عمليتي التحديث والتأصيل، في نظر صاحب **نقد العقل العربي**، عملية واحدة، أوقل إنهما وجهان للعملية ذاتها.

تقوم هذه العملية في محاولة إرساء المرجعية داخل ثقافتنا للمفاهيم التي تشكل قوام الحداثة بهدف «استنباتها في تربتنا»،

و«ربطها بما قد يكون لها من أشباه ونظائر في تراثنا، واعادة بناء هذه بطريقة تجعل منها مرجعية للحداثة عندنا»[7]. إنها إذن «تبيئة ثقافية» لتلك المفاهيم.

لا يتعلق الأمر بطبيعة الحال بمجرد إيجاد مقابلات عربية وترجمة مفاهيم و«نقلها» إلى لغتنا وثقافتنا، كما لا يتعلق بالأُولى بإثبات سبق للفكر العربي-الإسلامي في جميع الميادين، والتفاخر بأن أجدادنا كانوا «السباقين على الدوام»، وإنما بتبيئة وزرع واستنبات[8].

هذه الاستعارات التي ترد إلى فلاحة الأرض و«فلاحة» الفكر تنقلنا إلى تلك العملية التي ينتهجها الفلاح عندما يسعى إلى استنبات مزروعات نقلت نقلا من بيئة مغايرة بهدف تدجينها و«تبيئتها» مع ما يتطلبه كل ذلك من مجهود وإعادة نظر و«تكييف» لطبيعة التربة والمناخ المحيط.

على هذا النحو يغدو التحديث انتظاما نقديا في الثقافة العربية لتلك المفاهيم التي تؤسس للحداثة. إنه تغيير من الداخل، وهو ليس قطيعة مع الماضي، وإنما «ارتفاعا بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة»[9]. بهذا لن تعود تلك المفاهيم غريبة كل الغربة، وإنما تصبح، على حد قول أحد الروائيين الجزائريين، مفاهيم intrangers، مفاهيم، رغم غربتها، فهي «تجد أصولا في تراثنا».

7. محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995، ص. 16.

8. محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص. 48.

9. محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991، ص. 16.

يتعلق الأمر إذن بتجديد ثقافتنا من داخلها. هذا التجديد من الداخل يتبع استراتيجية ذات أبعاد ثلاثة:

ـ نقد التراث نقدا عقلانيا

ـ نقد الحداثة والكشف عن نسبية شعاراتها، وإبراز أصولها التاريخية التي هي أصول عربية إسلامية لاتينية إغريقية.

ـ ثم التأصيل الثقافي للحداثة في فكرنا ووعينا.

لا ينبغي أن ننسى أن هذا التجديد يستجيب لحاجة عملية يفرضها وضع الذات العربية في الظرف الراهن، وأن السؤال الأساس الذي ينبغي أن تجيب عنه وتستجيب له هو: «كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية في تراثه، ويوظفها توظيفا جديدا؟»[10]. على هذا النحو يغدو تحديث التراث قضية استراتيجية: «فما لم نمارس العقلانية في تراثنا، وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث، لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة العالمية كفاعلين لا كمجرد منفعلين». لكن كيف تغدو هذه الحداثة «العالمية» حداثة خاصة بنا؟ هذا هو الوجه الآخر لعملية التجديد من الداخل: إنه التأصيل.

يقوم تأصيل المفهوم على نقله إلى ثقافتنا و«اعطائه مضامين داخلها تتناسب مع المضامين التي يتحدد بها أصلا في الثقافة

10. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، دار الطليعة، المركز الثقافي، بيروت 1980، ص. 66.

الأوروبية التي منها نقلنا هذا المفهوم»[11]. فإذا كانت الحداثة على سبيل المثال تستعمل مفهوم حقوق الإنسان «فإن ما نعنيه بالتأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا العربي المعاصر هو إيقاظ الوعي بعالمية حقوق الإنسان، وذلك بإبراز عالمية الأسس النظرية التي تقوم عليها والتي لا تختلف جوهريا عن الأسس التي قامت عليها حقوق الإنسان في الثقافة الغربية. ومن هنا يبرز الطابع العالمي-الشمولي الكلي المطلق لحقوق الإنسان داخل الخصوصية الثقافية نفسها»[12]. ومعنى العالمية هنا أن تلك الحقوق تقوم على أسس فلسفية واحدة. أما الاختلافات فهي لا تعبّر عن «ثوابت ثقافية»، وإنما ترجع إلى اختلاف «أسباب النزول»[13]، أي اختلاف الشرط التاريخي.

المنحى ذاته نلفيه عند صاحب **المثقفون في الحضارة الإسلامية** فيما يتعلق بتأصيل مفهوم المثقف في ثقافتنا العربية-الاسلامية. نقرأ في هذا الكتاب: «وهكذا نجد أنفسنا أمام النتيجة التالية التي يفرضها علينا التاريخ الأوروبي نفسه، وهي أن ظاهرة «المثقفين» في العالم العربي المعاصر، إذا كانت ترجع إلى الاحتكاك بالثقافة الأوروبية الحديثة، فإن الظاهرة نفسها نشأت في أوروبا الوسيطة نتيجة احتكاكها بالثقافة العربية الإسلامية... إن المثقفين في العصور الوسطى الأوروبية هم من نتاج المثقفين في الحضارة العربية

11. محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، سبق ذكره، ص. 15.
12. محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الانسان**، سبق ذكره، ص. 144.
13. محمد عابد الجابري، نفسه، ص. 143.

الاسلامية»[14].

قد تتعذر علينا مسايرة هذا التحليل أو على الأقل متابعته. إلا أننا ينبغي أن نستحضر الخلفية الفكرية التي تقوم من ورائه وهي الإيمان القويّ بوحدة التطور البشري، والتسليم بأن هناك تاريخا كليا تتراكم لحظاته وتستمر وتتواصل، بحيث يشكل التاريخ العام عصارة المساهمات النوعية للثقافات جميعها. بهذا المعنى يغدو تراثنا العربي-الإسلامي لحظةً من لحظات قيام الحداثة «العالمية». هناك إذن عالمية لتراثنا العربي-الاسلامي لا ينبغي أن تغيب عن أذهاننا إلى حد أننا حينما نقيم تعارضا ومقابلة بين الأصالة والمعاصرة نكون كأنما وضعنا «الفكر الإنساني في مقابل نفسه»[15].

14. محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، سبق ذكره، ص. 32.

15. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، سبق ذكره، ص. 40.

بينَ البِناء والتّقويض

قد يبدو من غير المناسب أن نضع أعمال محمد عابد الجابري تحت هذا العنوان الذي يحصرها بين الايجاب والسلب، والبناء والهدم، وخصوصا أننا نعلم أن هاته الأعمال تنصب في معظمها، إن لم نقل في مجموعها، على النقد وإعادة النظر، وتظهر بذلك واضحة الهدف أحادية المرمى.

ولا يكفي تبريرا للعنوان أعلاه، أن نذكّر بأن الجابري نفسه يتحدث كثيرا عن البناء وإعادة البناء، وأنه يربط هو نفسه مشروعه بمجموعة من الأزواج المتقابلة كالنقد الفلسفي والدعوة الإيديولوجية، والمنهج التكويني والمنهج الجينيالوجي، والرؤية البنيوية والرؤية التكوينية، والتأصيل والتحديث، بل ربما وجب التوقف عند كل زوج من هاته الأزواج للتساؤل عن قوة التقابل بينها من جهة، وللبحث عما إذا كانت تنحل في النهاية إلى زوج أساس، ربما كان هو هذا الذي وضعناه عنوانا لدراستنا.

أولا: بين الفلسفة والإيديولوجيا

يعلن الجابري منذ البداية أن أبحاثه تستجيب لحاجة عملية يفرضها وضع الذات العربية في الظرف الراهن، كما يصرح بأن إستراتيجيته لا تبغي الهدم، وإنما تبحث «عما يمكن أن يساهم في **إعادة** بناء الذات العربية، وهي المهمة المطروحة في الظرف الراهن»[16]. من أجل ذلك، فهو يميز في التراث كما نعلم، بين المحتوى المعرفي وبين الوظيفة الإيديولوجية. المحتوى المعرفي «يشكل في معظمه مادة معرفية ميتة غير قابلة للحياة من جديد. أما بالنسبة للمضمون الإيديولوجي، فالأمر يختلف. إن له بشكل من الأشكال حياة أخرى يظل يحياها على مر الزمن في صور مختلفة»[17]. والجديد في الفلسفة يجب البحث عنه لا في جملة المعارف التي أثمرتها وروّجتها، بل في الوظيفة الإيديولوجية التي أعطاها كل لهذه المعارف «ففي هذه الوظائف إذاً يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى، عن تاريخ»[18].

فإذا نظرنا إلى القيم التي بلورتها الفلسفة العربية الإسلامية، وجدناها قابلة لأن تبعث وتحيا على الدوام، ذلك أن هذه الفلسفة لم تكن فحسب جدالاً حول حقائق وبناءً لمعارف، وإنما كانت أيضا «خطابا» إيديولوجيا مناضلا جند نفسه لخدمة العلم والتقدم والدفع

16. محمد عابد الجابري ، نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة–المركز الثقافي العربي، بيروت–الدار البيضاء، 1980، ص. 6.

17. المصدر نفسه، ص. 59-58.

18. المصدر نفسه، ص.22 .

بالتطور إلى الأمام[19]. ولذلك «نجدنا نتجاوب الآن، نحن أبناء القرن العشرين، مع بعض المتطلبات الإيديولوجية للفلاسفة الذين عاشوا قبلنا، ولا نتجاوب مع المادة المعرفية التي استعملوها في فلسفاتهم»[20]. بناء على هذا، يخلص الجابري إلى بلورة سؤاله الأساس: «كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية و(الليبرالية) في تراثه ويوظفها توظيفا جديدا في الاتجاه نفسه الذي وُظّفت فيه أول مرة، اتجاه محاربة الإقطاعية والغنوصية والتواكلية، وتشييد (مدينة) العقل والعدل، مدينة العرب المحررة»[21].

لا يقف الجابري عند المحتوى المعرفي لتراثنا الفلسفي، ولا تهمه اللّوينات التي يتخذها هذا المفهوم أو ذاك عند هذا الفيلسوف أو ذاك، في هذا الموقف أو في غيره، بل إنه لا يرى في هذه «التحوّلات» أي فرق، «فالفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات وَظّفت المادة المعرفية نفسها لأهداف إيديولوجية مختلفة متباينة»[22]. إن كانت هناك تحولات وحركة، فهي للوظائف الإيديولوجية لا للمادة المعرفية. والتاريخ تاريخ إيديولوجيا لا تاريخ فلسفة. المحتوى المعرفي يوجد خارج تاريخ المعنى، يوجد خارج التاريخ. وفي الوظائف وحدها «يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى، عن تاريخ»[23]. لا

19. المصدر نفسه، ص.40 .

20. المصدر نفسه، ص. 59.

21. المصدر نفسه، ص. 66.

22. المصدر نفسه، ص. 34.

23. المصدر نفسه، ص. 37.

داعي إذاً للوقوف عند تاريخ الفلسفة في الإسلام، لأن هذا «التاريخ» لم يعرف مخاضه الخاص، ولأن «الفلسفة الإسلامية لم تكن قراءة متواصلة ومتجددة لتاريخها الخاص، تاريخها المعرفي، الميتافيزيقي، بل كانت قراءات لفلسفة أخرى»[24]، ولأنها كانت «خطابا إيديولوجيا مسترسلا».

إن القراءة الإيديولوجية تكون داخل تاريخ الحقيقة، أو على الأصح، داخل تاريخ الصّراع حول الحقيقة. لذا فهي تنحو، في نهاية الأمر، نحو إستراتيجية بناءة، فهي حتى وإن كانت نقدا، فلا بد من أن تسعى إلى أن تبرز في «تاريخ» الفكر كلّ ما من شأنه أن يخدم قضيتها ويساعد على إحياء القيم التي تدافع عنها، فليس من الغريب إذاً أن تكون هاته القراءة ميّالة إلى السكوت عن النشاز وإغفال الفوارق لضم الآراء وخلق التطابق، ذلك أن الميكانيزم الإيديولوجي يكون همه أساسا ملء الفراغات وإغفال ما يفرق لإبراز ما يُوحّد.

لا عجب إذاً أن تذوب الفوارق، وأن يصبح مفهوم الوحدة هو مفتاح هذه الرؤية: «نحن ننطلق هنا من أن الفكر النظري في مجتمع معين وعصر معين وحدة متميزة ذات كيان خاص تذوب فيه، إذا أخذ بوصفه كذلك، مختلف الفروق والاتجاهات. إن الحقيقة هنا هي الكل، لا الأجزاء. ليست الأجزاء إلا تعبيرات وحيدة الجانب عن هذا الكل»[25]. لا يعني هذا، بطبيعة الحال، أن

24. المصدر نفسه، ص.37 .

25. المصدر نفسه، ص. 27.

الجابري يجهل أن المجتمع العربي الإسلامي في القرون الوسطى كان مجتمع كثرة وتعدد، مجتمعا يغلي بالتناقضات والمشاحنات[26]، كما لا يعني أنه يجهل الفرق بين الفِرَق، واختلاف المتقدمين عن المتأخرين، وتميُّز الفارابي عن الكندي، وابن باجة عن ابن رشد، ولكنه يريد أن يبين أن «التحولات» التي عرفها تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية لم تكن تحوّلات من صميم ذلك «التاريخ». فوراء ما يظهر على أنه تاريخ للفلسفة، تاريخ فعلي هو تاريخ الإيديولوجيا، تاريخ توظيف تلك المادة المعرفية، وحياة ذلك المحتوى الميت.

لا بد إذاً أن تطغى الرؤية السانكرونية على الهم الدياكروني، وأن ينشغل الدارس برصد المركبّات البنيوية، والأنظمة الكبرى التي تنحل إليها قطاعات تراثنا الفكري «بصورة تسمح بتجاوز الاختلافات الراجعة إلى المظاهر الخارجية وتدفع إلى اكتشاف الاختلافات الداخلية البنيوية»[27].

ثانيا: بين البنية والتاريخ

نعلم أن الجابري يبدأ مشروعه في **نقد العقل العربي** بمؤلفين أساسيين، يخصص الأول منهما لدراسة «تكوين العقل العربي»، أي

---

26. «إن الثقافة العربية لم تكن في الحقيقة ثقافة بالمفرد، بل كانت ثقافة بالجمع، فوحدتها لم تكن وحدة الواحد، بل وحدة المتعدد». محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 2001، ص. 21

27. محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص. 333

لمتابعة الكيفية التي ترسخت بها «طرق في العمل والإنتاج وأساليب في الإقناع ومقاييس للقبول والرفض»، ويخصص الثاني لدراسة «بنية العقل العربي». هذا التمييز بين الرؤية السكونية السانكرونية، وبين الرؤية الحركية الدياكرونية، لايعني فصلا فعليا للبنية عن التاريخ بقدر ما يدل على مقاربة منهجية تنظر إلى الموضوع نفسه من خلال وجهتي نظر مختلفتين. هذا بطبيعة الحال إن سمح الموضوع بذلك، ذلك أنه إن كان «العقل النظري» يسمح بفصل التكوين عن البنية، فإن «العقل العملي» يفرض مزجا آليا بين الرؤيتين.

فإن كان العقل الأخلاقي العربي متعددا في تكوينه، فإنه واحد في بنيته. هو متعدد في تكوينه لأن الثقافة العربية الإسلامية كانت ولا تزال، مسرحا تلتقي فيه عدة موروثات ثقافية. فمنذ عصر التدوين الذي تلا عصر الفتوحات مباشرة، برز الموروث الفارسي، ثم الموروث اليوناني الصوفي، علاوة على الموروث العربي «الخالص»، والموروث الإسلامي الخالص، كمكونات رئيسية وأساسية في الثقافة العربية[28].

هاته الوحدة ذات الأصول المتعددة أملت على الباحث هنا عدم الفصل بين البنية والتاريخ: «الواقع أن التحليل التكويني والتحليل البنيوي ستتم ممارستهما هنا في آن واحد، ذلك أننا

28. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ص. 22

سنتناول كل نظام من خلال ما ندعوه هنا بـ«القيمة المركزية»، والنظر إلى نظام ما من خلال ما يشكل فيه القيمة المركزية، يعني التعامل مع هذا النظام كبنية. إذاً، فالمنظور الذي ننطلق منه سيكون بنيويا، أما جانب التكوين فستتم معالجته من خلال النظر في أصول وفصول هذا النظام أو ذاك»[29].

لا يعكس الفصل بين السانكروني والدياكروني إذاً تمييزا أنطولوجيا بين البنية والتاريخ، لكنه لا يشكل كذلك مبدأً منهجيا مطلقا. لإنه، مثل أي منهج، يتحدد بالموضوع الذي ينطبق عليه. وهنا نتذكر تلك المآخذ التي سبق للجابري أن عابها على بعض الماركسيين العرب الذين يأتون إلى موضوعهم بمنهج جاهز يُملي قواعده على الموضوع المدروس ولا يستلهم طرق التناول من الموضوع ذاته.

وقد يقال إن المنشغل بنقد العقل كان لا بد أن يفضل المنحى الدياكروني على المنحى السانكروني، ومن أن يُعلي من التكوين على حساب البنية، ما دامت دراسة البنيات، كما أُخذ على أصحابها، تظل في النهاية باردة هامدة واصفة ولا تهاجم موضوعها و«تضعه في أزمة»، إلا أن الجابري لا يقدم الدراسة البنيوية إلا كلحظة

29. «فمن جهة سننظر إلى كل واحد من هذه الموروثات كجدول واحد: ينبع من «أصل» ما، ويشق مساره في الثقافة العربية ابتداء من مرحلة ما، سنحددها، ليواصل سيره متأثرا بمكونات هذه الثقافة ومؤثرا فيها، إلى أن يندمج أو يتلاشى في نقطة ما من «نهر» الثقافة العربية الحاوي لمختلف الجداول. وهذا هو الجانب التاريخي التكويني في منهجنا. ومن جهة أخرى سننظر إلى كل موروث من خلال القيمة المركزية التي تنتظم مختلف القيم فيه، وبالتالي سنتعامل معه كبنية وليس كتاريخ». انظر المصدر نفسه، ص. 23 و25.

منهجية، ولحظة ثانية تتلو التكوين.

لكن بأية رؤيـة تكوينية يتعلق الأمـر؟ فنحن نعلم أن الدراسات التكوينية تختلف من مجرد **المتابعة التطورية** التي تنظر إلى المعارف في تراكمها، وإلى الخصائص لتتابع عملية بنائها ونموها، فتجعل السابق محددا للّاحق مفسرا له، إلى **المتابعة الجنيالوجية** التي تجعل الحاضر منيرا للماضي، فتحاول تقويض الرؤية البناءة التي يقيمها ما أطلق عليه «تاريخ الأفكار» لتقيم مفهوما تراجعيا عن الزمان التاريخي وتُفرغ مفهوم الأصل من كل شحنة ميتافيزيقية.

ثالثا: بين التاريخ التكويني والتاريخ الجنيالوجي

قد يبدو الحديث عن تاريخ جنيالوجي غير ذي معنى في سياق فكر يروم التوحيد وإعادة البناء. فقد سبق أن رأينا أن الجابري يضع مشروعه ضمن هذا السياق. فهو، كما يقول، يهدف إلى تدشين عصر تدوين جديد «تعاد فيه كتابة التاريخ الثقافي العربي بتوجيه من طموحاتنا في التقدم والوحدة». الطموحات التي توجه الجابري إذاً هي الطموحات ذاتها التي نلحظها عادة في تاريخ الأفكار كلما شعرت جماعة بوحدتها. فأمام فروق متعددة تقوم الذات كهوية ووحدة تكون من التمايز، بحيث تصبح الفروق التي تنخر الآخر من الضآلة إلى درجة أنها تّمحي أمام هذا الاختلاف الأساسي، وفي هذه الحال، تلجأ الجماعة إلى البحث عن جذور متأصلة تقوّي وحدتها

وتدعمها، فتطرح مسألة التجذر التاريخي، وتعيد تدوين تاريخها وتأصيل مفاهيمها، وتبويب معارفها، وتنظيم ذاكرتها، عاملة في الوقت ذاته على تحديد آخَرِهَا وحصره. هذا بالضبط ما يميز عصر التدوين، الإطار المرجعي للعقل العربي، أي «الفترة التي رسمت فيها في الوعي العربي صورة العصر الجاهلي والعصر الإسلامي الأول، وهي نفسها الفترة التي نقلت خلالها إلى اللغة العربية، وبالتالي إلى الوعي العربي ذاته، صور من الثقافات الأجنبية تحت ضغط هذه الحاجة أو تلك[30].

فما قام به هذا العصر لم يكن إلا عملية توحيد بفضلها أنشئت لغة جديدة هي اللغة العربية الفصحى، وتوَحّدت مناهج الاستدلال، وتحوّلت تواريخ الجماعات التي أسلمت إلى تاريخ واحد لأمة تستمد وحدتها من الأصول التي تستند إليها.

لا مفر إذاً لكل محاولة لإعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي، من الوقوف عند هذا العصر، لا كلحظة ممتازة من لحظات التاريخ الكرونولوجي، ولا كعصر مضى وتأصّل مطلقا، وإنما من حيث هو عصر «حاضر في الماضي العربي الإسلامي السابق له، وفي كل ماض آخر منظور إليه من داخل الثقافة العربية الإسلامية، كما هو حاضر في مختلف «الغد» التي أعقبته»[31].

لا يريد الجابري لمشروعه أن يكون مجرد تأريخ للأفكار،

30. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص. 70

31. المصدر نفسه، ص. 71 .

وإنما محاولة لمتابعة الكيفية التي ترسخت عن طريقها أصول الفكر العربي. لذا فهو يتحدث في كتابه **تكوين العقل العربي** عن «جنيالوجيا التفكير العربي»[32]، ويرمي إلى دراسة «أساسيات المعرفة العربية» وتأصيل الفكر العربي وإعادة بناء الأصول، ليس كبدايات زمنية وإنما كأصول تعطي للبدايات معانيها. بهذا المعنى قد يغدو اللاحق مؤسسا لما قبله، ذلك هو شأن الثقافة العربية في الحياة الجاهلية. فإذا كانت بنية العقل العربي قد تشكلت بالفعل في ترابط مع العصر الجاهلي، فلا يعني ذلك «العصر الجاهلي كما عاشه عرب ما قبل البعثة المحمدية، بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد البعثة: العصر الجاهلي بوصفه زمنا ثقافيا تمت استعادته وتم ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين الذي يفرض نفسه تاريخيا كإطار مرجعي لما قبله وما بعده»[33].

ينقلنا هذا الطرح من مفهوم تأريخي للأفكار إلى مفهوم جنيالوجي. من هنا تلك النظرة الى الثقافة العربية الإسلامية خارج المفاهيم التقليدية للأصيل والدخيل. بهذا المعنى يغدو الموروث الفارسي واليوناني جزءا لا يتجزأ من الثقافة العربية الإسلامية، «ولا ينبغي النظر إليه على أنه دخيل أو أجنبي، بل يجب أن ننظر إليه على أنه جزء من تاريخنا القومي»[34].

32. المصدر نفسه، ص.130 .

33. المصدر نفسه، ص.6 .

34. المصدر نفسه، ص.192 .

فكما أن مفهوم المـوروث الثقافي يوحّد بين البنيوي والتاريخي، فهو يوحّد كذلك بين الدخيل والأصيل. على هذا النحو مثلا يغدو العقل المستقيل، أي «أول ما اتصل به العرب من عناصر الموروث القديم»، أصلا من أصول الثقافة العربية الإسلامية ظهر «قبل أن تتطور تشريعات الفقهاء ونظريات المتكلمين إلى ما يستوجب قيام «رد فعل» ضد تزمت الفقهاء وجفاف الاتجاه العقلي عند المتكلمين»[35].

لعل ما قد يسمح بالحديث عن تاريخ جنيالوجي هنا ليس رؤية بعينها للزمان وتحديدا لأنماطه، وإنما بالضبط، هذا المفعول التفكيكي لبعض الأزواج التي عهدنا المقابلة بينها، وأخصها الثنائي: الأصيل والدخيل.

ها هنا نلمس بشكل قوي الوجه النقدي التقويضي لأعمال الجابري والذي وإن كان يسعى لبناء «العقل العربي» ووصله بتراثه وتأصيله، فهو يرمي كذلك إلى فصله وتحديثه.

رابعا: بين التحديث والتأصيل

على الرغم بما يوحي به اللفظ، فليس التأصيل هنا إقامة لهذا الأصل الجنيالوجي الذي رأيناه. التأصيل المقصود كما يحدده صاحبه هو ، كما سبق أن رأينا، «عملية التبيئة الثقافية» و«محاولة

---

35. المصدر نفسه، ص.214 .

إرساء المرجعية داخل ثقافتنا للمفاهيم التي تشكل قوام الحداثة، وذلك بربطها بما قد يكون لها من أشباه ونظائر في تراثنا، وإعادة بناء هذه، بطريقةتجعل منها مرجعية للحداثة عندنا»[36]، ذلك أن ما هو مطلوب منا ، إزاء ما ننقله، سواء أتعلق الأمر بالأفكار والنظريات أم بالنظم والمؤسسات، هو العمل على تبيئتها في وسطنا واستنباتها في تربتنا»[37]. كل تحديث إذاً مشروط بالتأصيل، مثلما أن العكس صحيح[38].

لا يتعلق الأمر بإثبات سبق للفكر العربي في جميع الميادين، ولا بمحاولة إيجاد المفهومات ذاتها هنا وهناك، وإنما بالقيام بمجهود فكري غير يسير، مجهود متعدد الواجهات يطلق عليه صاحبه «تجديد ثقافتنا من داخلها». وهذا التجديد من الداخل يتبع إستراتيجية ذات ثلاثة أبعاد: «نقد التراث ونقد الحداثة نفسها، والكشف عن مزالقها ونسبية شعاراتها، ثم التأصيل الثقافي للحداثة في فكرنا ووعينا»[39].

ذلك أن طريق الحداثة عندنا «يجب أن تنطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها، وذلك بهدف تحريك التغيير فيها

36. محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995، ص. 16.

37. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص. 48.

38. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991، ص. 159.

39. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص. 48.

من الداخل»[40]، فلا يعني التحديث هنا «القطيعة مع الماضي بقدر ما يعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة»[41]. وهذا ما يمكن أن ينقذنا من مخاطر الحداثة الرائجة عندنا، والتي «تستوحي أطروحاتها وتطلب المصداقية لخطابها من الحداثة الأوروبية التي تتحذها «أصولا» لها».

إن كل تملّك لما يمكن أن يكون تراثا إنسانيا لا بد من أن يتم عبر خصوصية بعينها «ذلك لأنه عندما يطلب من العرب أن يستوعبوا الليبرالية الأوروبية، فإن ذلك يعني أن عليهم أن يستعيدوا، على صعيد وعيهم، تراثا أجنبيا عنهم بمواضيعه وإشكالياته ولغته، وبالتالي، لا يشكل جزءا من تاريخهم. إن الشعوب لا تستعيد في وعيها، ولا يمكن أن تستعيد إلا تراثها أو ما يتصل به. أما الجانب الإنساني العام في التراث البشري كله، فهي تعيشه داخل تراثها لا خارجه»[42]. بهذا المعنى، قلنا سابقا إن التقويض لا يمكن أن يكون إلا إعادة بناء، فكل انفصال هو دوما إعادة ربط، وكل تحديث عودة إلى الأصول.

ولكي تغدو هذه العودة إلى الأصول تأصيلا، ينبغي «جعل التراث معاصرا لنا» ومحاولة إرساء المرجعية داخله للمفاهيم التي تشكل قوام الحداثة. ولكن ماذا يعني تأصيل المفهوم بالضبط؟

40. محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، ص. 16.

41. المصدر نفسه.

42. محمد عابد الجابري، نحن والتراث: **قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص. 66-65.

يقوم تأصيل المفهوم على نقله إلى ثقافتنا، «وإعطائه مضامين داخلها تتناسب مع المضامين التي يتحدد بها أصلافي الثقافة الأوروبيةالتي منها نقلنا هذا المفهوم»[43]. فإذا كانت الحداثة ، على سبيل المثال، تستعمل مفهوم حقوق الإنسان «فإن ما نعنيه بالتأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا المعاصر هو إيقاظ الوعي بعالمية حقوق الإنسان، وذلك بإبراز عالمية الأسس النظرية التي تقوم عليها والتي لا تختلف جوهريا عن الأسس التي قامت عليها حقوق الإنسان في الثقافة الغربية. ومن هنا يبرز الطابع العالمي الشمولي الكلي المطلق لحقوق الإنسان داخل الخصوصية الثقافية نفسها»[44].

ذلك أن الأبعاد الثقافية الحضارية لحقوق الإنسان هي أبعاد إنسانية، تشترك في التعالي بها، فوق الواقع الثقافي الحضاري القائم، «جميع الثقافات»[45]. ومعنى العالمية هنا أن تلك الحقوق «تقوم على أسس فلسفية واحدة. أما الاختلافات فهي لا تعبر عن «ثوابت ثقافية»، وإنما ترجع إلى اختلاف «أسباب النزول»[46]، أي اختلاف الشرط التاريخي.

إن المسلمة الأساسية هنا هي أن لكل من التراث

43. محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995، ص. 11.

44. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص. 144.

45. المصدر نفسه، ص.165.

46. المصدر نفسه، ص.143.

والمعاصرة طابعا عالميا. والطابع العالمي لتراثنا العربي الإسلامي، والطابع العالمي للفكر المعاصر، يجعلان طـرح الأصالة في مقابل المعاصرة بمثابة وضع الفكر الإنساني في مقابل نفسه[47].

ها نحن نلفي من جديد ذلك الهم **التوحيدي** الذي لمسناه بصدد الثنائيات الأخرى، والذي يرى هنا أن «**الاختلافات لا تعبر عن ثوابت ثقافية، وإنما ترجع إلى اختلاف أسباب النزول**»، **أي إلى ما هو طارئ زائل**، وأن «الأسس النظرية» التي تقوم عليها المفاهيم لا تختلف من ثقافة إلى أخرى، وأن **التحديث هو، في نهاية الأمر، وصل وإعادة ربط.**

لكن، أليست الحداثة بالضبط هي الوعي بالحركية المتقطعة للزمن؟ أليست هي اللحظة التي يغدو فيها الانفصال من صميم الكائن؟ أليس التحديث قطيعة مزدوجة لا تنصبّ على تراث دون آخر، وتكون في الوقت ذاته ابتعادا عن الآخر، ولكن أيضا وربما أولا، **ابتعادا عن الذات** كذلك؟

47. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص. 40، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ص. 33-32. فيما يتعلق بتأصيل مفهوم المثقف في تلك الثقافة «وهكذا نجد أنفسنا أمام النتيجة التالية التي يفرضها علينا التاريخ الأوروبي نفسه. وهي أن ظاهرة «المثقفين في العالم العربي المعاصر، إذا كانت ترجع إلى الاحتكاك بالثقافة الأوروبية الحديثة، فإن الظاهرة نفسها نشأت في أوروبا الوسيطة نتيجة احتكاكها بالثقافة العربية الإسلامية». «إن المثقفين في العصور الوسطى الأوروبية هم من نتائج المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية».

نحو قراءة مغايرة

يقترح علينا الإخوان المنظّمون لهذا اللقاء[48] قراءات جديدة لأعمال محمد عابد الجابري. القراءات الجديدة كما نعلم كانت ابتداء من ستينات القرن الماضي موضة، أو لنقل على الأقل، كانت ظاهرة طبعت الفكر الفرنسي على الخصوص، وجاءت في أعقاب تحوّل إبيستمولوجي اقتضى إعادة نظر في ما تراكم من تأويلات وما سلف من قراءات. على هذا النحو أعيدت قراءة فرويد فماركس فهيغل فنيتشه إلى غير ذلك من الإعادات والمراجعات. وقد صوحبت هذه القراءات الجديدة كما نعلم بإعادة نظر في أهمّية مؤلفات، وفي قيمة ترجمات، وصحة تأويلات. ما يهمنا في الأمر أن المسألة لم تكن وليدة قرارات اعتباطية، ولا ملابسات عرضية، وإنما كانت انعراجا فكريا تمخض عن إعادة نظر في نظرية القراءة ذاتها، مع ما يتطلبه ذلك من تحوّل في الأدوات والمفاهيم.

48. ألقيت هذه الكلمة في ندوة عقدت بمناسبة معرض الكتاب بمدينة تطوان.

السؤال الذي يطرح علينا نفسه في هذا اللقاء الذي يعقب وفاة الجابري هو: هل هناك مبرر للدعوة إلى إعادة قراءة متنه، أي مراجعة الكيفية التي كان يُقرأ بها، أو قرأناه بها حتى الآن؟ وما هي الخصوصية التي طبعت أعمال الجابري وممارسته للكتابة والتأليف لتجعل قراءة جديدة تفرض نفسها بعد رحيله؟

من المأثور عن محمد عابد الجابري قوله انه كان يمارس السياسة في الثقافة. لا شك أن نتائج متعددة تتمخض عن هذه القولة لن نخص منها إلا ما يعنينا هنا، وهو أنّ مختلف القراءات التي تمّت لأعماله كانت هي كذلك **تمارس السياسة في القراءة**. ولعل ذلك ما يفسّر كثرة الانتقادات التي تعرضت لها تلك الأعمال من أطراف متعددة. فقد اختلف معه الماركسيون مثلما اختلف معهم، وانتقده السلفيون مثلما انتقدهم، إلى غير ذلك من المذاهب والتيارات.

قد يكون من المبرّر إذن أن تتم الدعوة الآن لسنّ نهج جديد في القراءة لأعمال الجابري لا يتوخى بالأساس أن يكون «مع» أو «ضدّ»، ولا يرمي إلى محاكمة أعمال محمد عابد الجابري من وجهة نظر الصواب والخطأ، ولا يتوخّى بالأساس جرّه إلى تيّار بعينه، بقدر ما يكتفي بإبراز المنطلقات التي يصدر عنها في تفكيره والمسلمات التي ينطلق منها في كتاباته. لنقل بلغة الراحل إنّ هذا النهج يرمي إلى الوقوف عند «الأساسيات»، لإخضاع صاحب **نقد العقل العربي** للقراءة عينها التي مارسها هو على موضوعه.

سنحاول إذن أن نقتصر في قراءتنا على المنطلقات والأسس التي اعتمدها الجابري في كتاباته. ولعلّ أول تلك المنطلقات التي ينبغي أن نأخذها بعين الاعتبار هو أن صاحب **نقد العقل العربي** لم يكن لينشغل بقضايا نظرية خالصة، ولا ليهتمّ فحسب بالتأريخ لأفكار، وإقامة صرح معرفي ومنظومة فكرية. إن ما كان يشغله أساسا، وكما كتب مرارا هو «إعادة بناء الذات العربية»، ومحاولة الجواب عن السؤال الذي ما فتئ يقض مضجع كل من اشتغل بالفكر من عرب معاصرين وأعني السؤال: «كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية في تراثه، ويوظفها توظيفا جديدا؟». لعل هذه إحدى الدلالات التي كان يقصدها عندما كان يقول أنه كان «يمارس السياسة في الثقافة».

المنطلق **الثاني** الذي ينطلق منه صاحب **نحن والتراث** هو أنّ هذه الاستعادة للجوانب العقلانية لا يمكن أن تتمّ باستيراد أفكار، وأنّ كل تجديد لثقافتنا ينبغي أن يكون تجديدا من الداخل. إلا أنّ هذا التجديد لا ينبغي أن ينغلق على ذاته. صحيح أنه يبدأ بنقد التراث، إلا أنّه مجبر على الانفتاح على الحداثة، لا لتقمصها، وإنما لنقدها و«الكشف عن نسبية شعاراتها».

بهذا لا يمكن للتحديث أن يعني قطيعة مع الماضي، وهذا هو المنطلق **الثالث** لفكر الجابري. كل تحديث ينبغي أن يكون تأصيلا، بل إنّ التحديث والتأصيل وجهان لعملية واحدة. تقوم هذه العملية

في محاولة إرساء المرجعية داخل ثقافتنا للمفاهيم التي تشكل قوام الحداثة بهدف «استنباتها في تربتنا»، و«ربطها بما قد يكون لها من أشباه ونظائر في تراثنا، وإعادة بناء هذه بطريقة تجعل منها مرجعية للحداثة عندنا». إنها إذن «تبيئة ثقافية» لتلك المفاهيم. لا يتعلق الأمر بطبيعة الحال بمجرّد إيجاد مقابلات عربية وترجمة مفاهيم و«نقلها» إلى لغتنا وثقافتنا، كما لا يتعلق بالأَوْلى بإثبات سبق للفكر العربي-الإسلامي في جميع الميادين، والتفاخر بأنّ أجدادنا كانوا «السباقين على الدوام»، وإنّما بتبيئة وزرع واستنبات. وهذا ما يمكن أن ينقذنا من مخاطر الحداثة الرائجة عند بعض «الحداثيين» منا، وأعني تلك التي «تستوحي أطروحاتها وتطلب المصداقية لخطابها من الحداثة الأوروبية التي تتخذها أصولا لها». التحديث وممارسة العقلانية ينبغي أن يتما في تراثـ«نا» فما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث، لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بـ«نا».

على هذا النحو فإنّ الدخول إلى العالمية - وهذا رابع منطلق - لا يمكن أن يتم إلا عبر خصوصية. كلّ تملّك لما يسمّى تراثا إنسانيا لا بّد وأن يتمّ عبر خصوصية بعينها: «فالشعوب لا تستعيد في وعيها إلا تراثها، أو ما يتصل به. أمّا الجانب الإنساني العامّ في التراث البشري كله فهي تعيشه داخل تراثها لا خارجه». عند الجابري إيمان قويّ بوحدة التطور البشري، وتسليم بأن هناك تاريخا كليا تتراكم لحظاته وتستمر وتتواصل، بحيث يشكّل التاريخ العام

عصارة المساهمات النوعية للثقافات جميعها. بهذا المعنى يغدو تراثنا العربي-الإسلامي لحظةً من لحظات قيام الحداثة «العالمية». هناك إذن عالمية لتراثنا العربي-الإسلامي لا ينبغي أن تغيب عن أذهاننا إلى حد أننا حينما نقيم تعارضا ومقابلة بين الأصالة والمعاصرة نكون كأنما وضعنا «الفكر الإنساني في مقابل نفسه».

خامس منطلق: استعادة التراث لا تعني إحياء لـ«المادة المعرفية» التي تداولها، أي جملة المعارف التي استثمرها وروجها. إنّ للفكر وظائف ومفعولات تجعل في الإمكان التجاوب مع التطلعات الإيديولوجية التي كانت من ورائه من غير حاجة إلى التجاوب مع المادة المعرفية التي استعملها. فالمادة المعرفية نفسها يمكن أن تكون قد وظفت بأشكال، إلا أنّ بالإمكان دوما توظيفها بشكل مغاير.

النقطة **السادسة** هي أنّ هاته الرؤية تنطلق من الكل نحو الأجزاء لا العكس. وربما كان إغفال هذه المسألة هو ما تسبّب لكثير من قراء الجابري ومنتقديه في سوء فهم كثير من القضايا. إنّ الجابري لا يهتمّ باللُّوَيْنات التي يتخذها هذا المشكل أو ذاك، هذا المفهوم أو ذاك عند هذا الفيلسوف أو ذاك، في هذا المؤلف أو في غيره. المبدأ الأساس الذي يلزم استحضاره عند قراءة صاحب **نقد العقل العربي** هو أنّ الحقيقة هنا هي الكلّ لا الأجزاء. وليست الأجزاء إلا تعبيرات وحيدة الجانب عن هذا الكل. فليست الفروق والاختلافات إلا مفعولا لوحدة أوّلية هي ما يطلق عليه الجابري وحدة الإشكالية.

من هنا عيب القراءات التي تتوقف عند بعض الجزئيات لتخالف الجابري في نقط جزئية بعينها، إنّ هذه القراءات تغفل بكلّ بساطة أن «المهم في المشكل داخل الإشكالية ليس ذاته، بل الدور الذي يقوم به بوصفه أحد عناصرها».

المنطلق السابع والأخير هو أنّ صاحب **نقد العقل العربي** لا يؤرّخ للعقل كمنتوج، كأفكار، كمعرفة، وإنّما يهدف كما يقول إلى «أن يقيم أساسيات المعرفة العربية» محاولا متابعة الكيفية التي ترسخت عن طريقها «أصول الفكر العربي»، أي «طرق في العمل والإنتاج وأساليب في الإقناع ومقاييس للقبول والرفض». إننا لسنا هنا حتى أمام بحث منطقي يسعى إلى إبراز المنهج الذي اتبعه فكر ما في توليد أفكاره، لسنا أمام بحث إبيستمولوجي، وإنما بحث في الإبيستيميات، أي منظومات الفكر العامة التي تتحدد داخل إطارها آليات الفكر وأنظمة الخطاب.

هذه في نظرنا هي أهمّ المنطلقات التي لا يمكن لأية قراءة جادّة لأعمال الجابري إلا أن تتم في إطارها. لا يعني ذلك بطبيعة الحال أننا مجبرون على التسليم بها جميعها أو بعضها، إلا أننا ملزمون بأخذها بعين الاعتبار كلما عزمنا على قراءة أعمال صاحبها بعيدا هذه المرة عن ممارسة السياسة، إن لم يكن في الثقافة بمجملها، فعلى الأقل في القراءة.

المحتويات

1. سياسة التراث 5

2. نحن والتراث، تاريخ فلسفة أم تاريخ إيديولوجيات 11

3. خلدونية جديدة، في كتاب تكوين العقل العربي 23

4. من نحن والتراث إلى نقد العقل العربي 39

5. لا تأصيل من غير تحديث لكن، لا تحديث أيضا من غير تأصيل 47

6. بين البناء والتقويض 53

7. محمد عابد الجابري: نحو قراءة مغايرة 69

قبل أن نعرف ما إذا كان محمد عابد الجابري «قد خلّص التقليديين من أسْر النص التراثي» على حد قول أحد النقاد، ينبغي ربما أن نقول إن الجابري «خلص التراث من أسْره»، وجعله في متناولنا، جعل التراث في مستوانا نحن، جعل النحن وجها لوجه مع التراث، فأتاح لنا الفرصة، لا للاقتراب منه ومباشرته، وإنما لقراءته وتأويله. إنه أعطى لكل منا الحق في تملّكه. وما عسى تكون السياسة لو لم تكن بالضبط هي هذا السعي نحو توفير الحق للجميع؟

الثمن 34 درهما